





# دايجين

العدد ١٥٥

٣	مقدمة	ايف كوينز
٥	اللحظات الأولى للكون حدود المعرفة	هوبرت ريفز
١٧	تطور الكون	أ. م. سلال سنجور
٢٥	بيتنا، كوكب الأرض	أ. م. سلال سنجور
٥٣	الانتقال التدريجي من اللاحي إلى الحي	جاكورييز
٦٧	أربعة بلايين عام من التطور	هاينز طوينين
١١١	أصل وتطور الإنسان	ايفز كوينز
١٣٥	نشوء الفكر	ادجار مورين



## مقدمة

بقلم : إيف كوينز

منذ سنوات طويلة خلت شرفنى المستر جان دورميسون بأن أسهم بالكتابة فى مجلة ديوجين، ومنذ وقت ليس بالبعيد اقترح على سيادته أن أتولى تنسيق عدد من أعداد المجلة يكرس كله للفرع المعرفى الذى سلخت عمرى معه. وهو التاريخ .. أو بالأحرى التاريخ كما أفهمه. ومن المؤكد أن تقاعسى عن الاستجابة لهذا المطلب لدى الوهلة الأولى لم يكن مرده قلة اهتمام منى، وإنما كان لأمر أعده من نافلة القول ألا وهو إحساس مزمن بقصور فى الوقت أعانى منه كما يعانى الناس كافة. أما قبولى للأمر عند الدعوة الثانية فإنه لم يكن لإبلالى من هذا الاحساس، وإنما قد يكون لأنى قد منيت النفس - مع إدراكى التام لكافة حقائق الأمر - بفكرة أن الإشراف على تحرير عدد كامل قد يستغرق وقتاً أقل فعلاً من المساهمة فيه. والحقيقة أن العكس هو الصحيح كما يعرف الجميع، خصوصاً عندما يتطوع هذا المحرر العارض بأن يكون أيضاً واحداً من المساهمين فى الكتابة والآن وقد تم إنجاز هذا العدد، فإنى لأشكر من أعماقى المستر دورميسون بأن عهد إلى بهذا العمل الذى استمتعت به أياً استمتع.

كما أود أن أتوجه بالشكر أيضاً للمساهمين فى هذا العدد الذين كانوا بالتأكيد مشغولين هم الآخرين كما كنت، والذين استجابوا لطلبى بشكل رائع، كل على طريقته وبأسلوبه الخاص، وتقدم كل منهم بمخطوطة مؤلف مبتكر أصيل جدير بمجلة ديوجين وبقرائنها، وبمجلس تحريرها.

لقد كان الموضوع الذى تعامل معه العدد بمصطلحات واضحة - وأحياناً شديدة الوضوح - هو إعادة بناء الماضى، لأننا ونحن على مشارف نهاية الألف سنة الحالية فى موقف

---

ترجمة : أ. د. أحمد فؤاد باشا

نحتاج فيه لأن نقف على شيء عن الخمسة عشر بليون سنة الأخيرة، وهي الأزمنة الجيولوجية التي يمكن اقتفاء أثرها أحفوريا، أما ما قبل ذلك فإن استقراره غائم منطمس الخطوط، هل كانت هناك عوالم أخرى؟ وهل أن مثل هذا السؤال يبدو معقولاً؟ إن ثيوبرت ريفز عالم الفيزياء الفلكية الكندي ينتقل بنا إلى حدود المعارف المتاحة حالياً في هذا الصدد، ونظراً لأن تاريخ الكون يحيط بشكل واضح بتاريخ الأرض، فإن سيلا سينجور الجيولوجي التركي يحكي لنا عنه بعد معالجته لتكوين المجرات والنجوم (بما في ذلك الشمس) والكواكب (بما فيها كوكبنا)، أما جاك يرمس وهو كيميائي بلجيكي فهو يبين لنا كيف تولدت الحياة من المادة، وهو تاريخ يعتبر جزءاً من تاريخ كوكبنا وتاريخ الكون أيضاً، كذلك فإن هاينز "توبين عالم الحفريات الألماني يتحدث باستفاضة عن هذا القسم من التاريخ الذي يعرف بالتطور، لأن الصيغ التي تتخذها الحياة ليست في حالة سكون، فعندما تحدث تغيرات في البيئات فإنها تبدل من نفسها حتى تتكيف مع هذه المتغيرات، أما الجنس البشري الذي ليس سوى حلقة أخيرة فيعالج موضوعه محرر هذا العدد وهو أحد الاثنروبولوجيين الفرنسيين. وفي نهاية المرحلة فإن ادجار مورين - وهو من علماء الاجتماع الفرنسيين - يضمها تحليلاً رائعاً لهذا الناتج العجيب للمادة ألا وهو الفكر.

وإنه ليبدو مسلماً بالنسبة لى أن اسمى هذا العدد باختصار شاعري .. من النجوم إلى الفكر". إن واحداً من أهداف هذه المجموعة من المقالات هو إبراز مدى الترابط الحلقي. فالمغامرة الانسانية تنتمى إلى تاريخ الكون .. واليوم فإن وعينا الإنعكاسي يمثل أكثر حالات المادة تعقيداً .. وذلك عقب خمسة عشرة بليون سنة من تنظيم ممتد ومتنامي.

# اللحظات الأولى للكون

## حدود المعرفة

بقلم : هوبرت ريفز Hubert Reeves

الفيزيائي الفلكي المعاصر يعنى اليوم بأسئلة تتصل بالمجال المعروف فى الفلسفة التقليدية باسم "الميتافيزيقا" (أو ما وراء الطبيعة). وبناء على ذلك، فإن الأمر يجرى بالعبور وتجاوز الحد الفاصل، فبإمكان المرء أن يجرى نفسه بفكرة مؤداها أن العلم فى وضع يجعله قادراً على توفير أجوبة للأسئلة الميتافيزيقية القديمة والمهيبة. بل إن المرء بوسعه أن يتخيل، طبقاً لرغبة أبيقور التى عبر عنها منذ ألفى عام، أنه يستطيع تهدئة "قلقنا الميتافيزيقي".

وهكذا، فإنه من الأهمية بمكان أن يُحلل السؤال بعين ناقدة، على أن يتوخى المرء الحذر الشديد عندما يتقدم لسبر هذه المناطق الزاخرة بالعقبات. ويجب ألا ننسى، فى غمرة التحقيقات المشابهة، أن العديد من الباحثين، المبهورين بحميتهم ورغبتهم فى إحراز تقدم فى نهاية الأمر فى هذا المجال المجهول من مجالات المعرفة، قد وجدوا أنفسهم عاجزين تماماً عن التقدم.

والسؤال الأساسى بالنسبة للميتافيزيقا هو سؤال عن الوجود، وهو ما صيغ بعناية تامة فى سؤال ليبنتز الشهير: "لم يكون وجود شيء أفضل من لا شيء؟". إنى أرى هذا السؤال بمثابة "صيحة من القلب"، وكأنه تعبير عن إحساس قوى ناشئ عن إحراز إدراك بوجودنا، أكثر منه سؤال حقيقى قد يأمل المرء يوماً فى الاجابة عن بعض جوانبه، وسيصبح ذلك سؤالا فلسفياً أكثر منه علمى، وإن يكن هذا القول من قبيل تحصيل حاصل.

ومع ذلك، فإن مؤلفين علميين معينين قد أعطوا انطباعاً مؤداه أن الفيزياء الحديثة

---

ترجمة : أ. د. أحمد فؤاد باشا

والفيزياء الفلكية المعاصرة فى وضع يسمح بتقديم افتراضات جديدة معينة فى الموضوع، بل وشروح مقبولة عقلاً. ماهى حقيقة الأمر؟.

يستطيع المرء على الفور أن يشير إلى صعوبة أساسية لامهرب منها، حيث يكمن المدخل العلمى العادى فى البحث عن شرح "شئ ما" بدلالة "شئ ما آخر"، وما إن تنتهى من تعريفه يكون من الطبيعى أن تبحث عن شرح لهذا "الشئ الآخر" بدلالة "شئ آخر جديد"، وهكذا.

وغالباً ما تظهر المعرفة العلمية فى صورة مجموعة مطمورة لا تتجزأ من أسئلة "لماذا؟" خذ المثال التقليدى لتفاحة ساقطة. يخبرنا اسحق نيوتن بأن التفاح يسقط لأن الأرض تجذبه. ويجيب ألبرت أينشتاين بأن الأرض تجذب التفاحة لأن كتلة الأرض تغير هندسة الفضاء (أو المكان).

وفى حقيقة الأمر لم يعرف المرء بعد "لماذا تغير الكتلة الهندسة". ويسعى الناس فى الوقت الحاضر إلى صياغة نظرية موحدة للفيزياء ينال فيها هذا السؤال تعليلاً "لأن" لانه أنه سيكون معبراً عنه بدلالة شئ ما آخر.

كل هذا يبين أنه من غير المتصور أن يتم شرح شئ بدلالة "لا شئ". ذلك أن أية محاولة لشرح كلمة "خلق" بالمعنى الحقيقى للكلمة من شأنها فى الواقع أن تفضى إلى هذه النتيجة. إنها ليست سوى محاولة للتعبير عن الانتقال من العدم إلى شئ موجود. وحقيقة أننا نستطيع تدوين كلمات فى مكان أو آخر يمكن أن تفضى إلى وهم خطير مؤداه أننا نعرف ما نتحدث عنه. توضح الجملة الأخيرة من الفقرة السابقة تماماً هذا الوهم، إذ يبدو أنها مفهومة أو معقولة. لكن المرء إذا أخذ فى الاعتبار حقيقة أن كلمة "عدم" خالية من المعنى، حسب التعريف، فإن عليه أن يستخلص أن كلمة "انتقال" لا يمكن بأى حال أن تُربط بها. فهى تنشأ من امتداد خاطئ لفكرة عادية تماماً هى "الانتقال من شئ إلى شئ"، إلى فكرة تقضى بأن أحد تلك الأشياء يمكن أن يكون "لا شئ".

### الأسطورة الأصلية

إن النظرية الكونية (الكوزمولوجية) المعروفة باسم "الانفجار الكبير" قد استدعت على إثرها فكرة تقضى بأن الفيزياء الفلكية الآن لديها شيئاً ما تقوله عن أصل أو بداية الكون. ها نحن نستطيع الآن أن نعرف أو نتعرف على خلق الكون. وقد حدث هذا الخلق فى "ساعة صفر" على الساعة الكونية التى تعطينا الآن عمر الكون ١٥ بليون سنة. ولم يتردد البابا

بيوس الثاني عشر فى أن يطابق بين هذه الحادثة وبين "أمر فليكن" الذى جاء فى الكتاب المقدس:

إن الولع "برواية الأساطير" موجود دائماً بين البشر، ومن الطبيعى أن يبحثوا عن صلة بين التخيلات الشائعة والوقائع المدهشة. بل ومن السهل أن يفهم كيف أن الخيال النشط دائماً يستطيع أن يربط بين نظرية فيزياء وأسطورة سرمدية وجذابة بسبب ذلك (أو لعل من الأفضل أن نقول "جذابة وسرمدية بسبب ذلك"). من هنا فإن واجب الفيزيائى أن يلقى نظرة ناقدة على السؤال، وأن تكون لديه القناعة الذاتية بالدقة المتناهية التى تميز التفكير العلمى السليم والتى تضمن فعاليتها على نحو تقليدى، ماذا يبقى من علم الأساطير والخيالات الميتافيزيقية بعد أن تتفحصها العين الناقدة؟ هل يُسمح لنا أن نستبقى مصطلحات من قبيل "مولد الكون" أو "اللحظات الأولى للكون"؟.

### استكشاف الماضى

إن القضية التى تعيننا يجب تصورها على أنها استكشاف للماضى. وفى العادة يكون من الأهمية مكان أن تتركز على أساس سليم. بمعنى أن ينطلق التفكير من المكان الصحيح وأفضل مكان للانطلاق منه هى اللحظة الحاضرة. والوقت الحاضر هو "ساعة الصفر" بالنسبة لنا. ومن هنا يبدأ عدُّنا إلى الوراء.

لقد دخل مستكشفو القرن الماضى إلى قارات مجهولة من شواطئها، وتقدموا شيئاً فشيئاً نحو الداخل باتجاه مناطق ذات لون أبيض على الخريطة عليها عبارة "أراض مجهولة". وبفضل جهودهم اتسعت تخوم المناطق المكتشفة عاماً بعد عام فى داخل المنطقة التى لا تزال بكراً لم تكتشف بعد. لقد دونوا اكتشافاتهم فى الرسائل التى أرسلوها إلى عائلاتهم وفى تقاريرهم إلى الأكاديميات التى أوفدتهم، سواء أكانت هذه الاكتشافات بحيرات أو صحارى أو سلاسل جبال، أو حتى لقاءات من أهل البلاد الأصليين القدماء.

لكن إذا سألهم المرء، على سبيل الاستجابة، "ماذا، وراء الأرض التى اكتشفتموها حتى الآن؟" فإنهم بالطبع سيجيبون: "حتى هذه اللحظة لا نعرف ركن صبوراً. انتظر حتى نصل إلى هناك". وعلى غرارهم، فإننا عندما نترك الشاطئ لنستكشف الأعماق، إنما ننطلق من الحاضر ونعود إلى الماضى. ومن المهم ملاحظة حدود المنطقة التى تم اكتشافها، حيث تبدأ عندها "الأراضى المجهولة" للبحث المعاصر.

كذلك يمكن مقارنة مدخلنا بمدخل المتخصص فى ماقبل التاريخ الذى يرغب فى إعادة



بناء الماضي البعيد للبشرية. وتعتبر "الحفريات" بالنسبة له أمراً أساسياً، حيث يستطيع بواسطتها أن يصف حالة الكائنات التي اختفت وخلقت وراها آثاراً. فبدون هذه الأشياء المتخلقة عن الماضي - مثل حجر الصوان، وطلاءات الجدران، والآثار القديمة، الأحجار المنظرة في الأرض - لا يستطيع المتخصص في ما قبل التاريخ أن يقول شيئاً على الإطلاق بشأن الإنسان الكرومايوني، على سبيل المثال، الذي عاش في بيرجورد Périgord منذ ثمانية عشر ألف عام. وينفس الطريقة، لن يستطيع المتخصص في الفيزياء الفلكية أن يسافر في عكس اتجاه الزمن إلى الكون القديم بدون "حفريات كونية". إن مصداقية مقولاته تكون مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بنوع الحفريات التي يستطيع استخراجها وبقدرته على تفسيرها تفسيراً صحيحاً.

في العقود الحديثة كانت وظيفة اختصاصي الفيزياء الفلكية مقتصرة على تحديد عدد من الحفريات ومحاولة استنباط رسالتها. وبلغ علم الفيزياء الفلكية تكون الحفرة عبارة عن مجموعة نتائج ملاحظة تحدد حجمها الفيزيائي بواسطة أحداث تمت في قديم الزمان. هذه النتائج تحفظ، بطريقة أو بأخرى، تسجيل هذه الأحداث وتساعدنا على استعادتها. وهكذا فإن لدينا مجموعة صغيرة من الحفريات التي ينشأ كل منها على حدة بمرحلة خاصة من ماضي الكون السحيق. وهذه هي العلامات الهادية لنا في عملنا العظيم على طريق الاستكشاف.

### هل هنالك بداية للزمن؟

تنبئنا حقيقة ابتعاد المجرات عن بعضها البعض بأن مادة الكون تقل كثافتها. وهذا يعني بعبارة أخرى أن المادة في الماضي كانت أكبر كثافة. ويجب علينا أن نلجأ إلى معرفتنا بقوانين الفيزياء التي تحكم المادة لكي نفسر هذه المعلومة. لكننا عندئذ نواجه بالفعل مشكلة حاسمة جداً. ذلك أن معرفتنا مبنية على تجارب عملية ومن ثم فهي مقيدة بحدود هذه التجارب. ففي الوقت الحاضر تستطيع المعجلات بالغة القوة أن تنتج مليون بليون (١٠<sup>١٢</sup>) الكترون فولت، ويمكن أن تقدر النظرية إلى ما وراء هذا الحد، ولكنها ستصبح تأملية ويجب التعامل معها بحذر. وأكثر من هذا، فإنها ذاتها تصير غير متلازمة تماماً عندما نصل إلى شروط بلانك (حوالي ٣٢١٠ درجة). بعبارة أخرى، نحن لا نعرف شيئاً عن القوانين الفيزيائية التي تحكم سلوك المادة عند مثل هذه الحرارة.

بعد هذا التحذير، دعنا الآن نعود إلى حفرياتنا. تخبرنا الفيزياء، بنظرية النسبية، أن المادة التي كانت أكثر كثافة في الماضي كانت أيضاً أكثر سخونة. والعلاقة في غاية البساطة: درجة الحرارة تتناسب عكسياً مع المسافة بين المجرات. فعندما تقترب مجرتان من بعضهما ضعف المسافة التي تقتربان بها الآن فإن الكون يسخن بمقدار الضعف.

ويتيح لنا معدل تباعد المجرات حساب الارتفاع المتزايد في درجة الحرارة في الماضي. وهذا يساعدنا على حساب أن درجة الحرارة منذ ١٥ مليون سنة لا بد أنها كانت لانتهائية. وينطبق الشيء نفسه على كثافة المادة. وفي هذا السياق فإن هذه اللحظة تسمى "ساعة الصفر" التي غالباً ما تعرف بأنها "أصل الكون" ومن الضروري أن نضيف أن فكرة درجة الحرارة اللانهائية أسهمت بقوة في جذب خيالات خصبة إلى "أسطورة" خلق العالم.

والمشكلة تكمن في أن هذا الحساب مبني على تصميم في غاية الجراءة وغير محقق بشكل تام على نحو مارينا. حيث يفترض أن قوانين الفيزياء التي استند إليها هذا التفكير والمطبقة عند درجات الحرارة المنخفضة يمكن أن تكون سارية عند أية درجة حرارة مهما ارتفعت. وجلى أن هذا غير صحيح.

والمعرفة الأعمق بالفيزياء تتطلب من الباحث أن يستدعي نظرية النسبية العامة لأينشتاين. هذه النظرية تستطيع كذلك أن تعطى وصفاً للعوامل الأولى المقترحة بحركة المجرات بعيداً عن بعضها البعض. وطبقاً للنشوء العكسي فإنها تبدو كمفردة عند كثافات عالية جداً. تحت هذه الظروف يكون المجال الجذبى كثيفاً جداً للدرجة يستحيل معها هروب أى شيء منه، ولا حتى الضوء. وهكذا تنهار المادة على نفسها في زمان - مكان آخر دون إمكانية لأي اتصال بالخارج.

إن فكرة "انبثاق" الكون من وحدة للزمان ليست بالتأكيد أقل إثارة من فكرة درجة الحرارة اللانهائية، بل ومن المحتمل أن تكون أكثر انقياداً لأسطورة "خلق الكون". وقد تبنى هذا العديد من المؤلفين، خاصة في مجال تبسيط العلوم.

بالإضافة إلى ذلك، وضعت النماذج الأولى للكون في إطار كون مغلق، بمعنى ذلك الكون الذي تكون كثافته أكبر من كثافة حرجية. تتمتع هذه النماذج بصفتين في غاية الأسطورية (الميثوجينية) mythogenic. (استخدمت هذه اللفظة الجديدة لوصف قدرة النموذج الرياضى على حفز الخيالات النشطة ولربطه بإحدى أساطير الخيال البشرى). الخاصية الأولى هي أنه "ظهر" في لحظة الانفجار الكبير في صورة كتلة محدودة أخذ حجمها في النمو حتى وصل إلى الأبعاد الهائلة للكون كنا نلاحظه اليوم. هذا النموذج

يشير أسطورة البيضة الكونية فى الميثولوجيا الهندية. وعندما يصل الكون المغلق إلى أقصى حجم له يتوقف عن الاتساع ويبدأ فى التقلص إلى أن ينهار على نفسه كما كان فى حالته الأولى. وعندئذ يحتمل أن تبدأ العملية من جديد. ولم لا تستمر بغير حدود؟ والأمر على هذا النحو يماثل الأسطورة الهندية لعملية التتابع الأبدى لخلق الكون وفنائه تحت رعاية "شيفا"، أخذة على التتابع صورة الخالق الأعظم والمدمر الأعظم للكون.

لكن هذا يؤدى إلى تعقيد جديد. فخيالات "إيبنال" الجديدة مسببة على فيزياء كلاسيكية إلى حد بعيد. وهى تتجاهل تماماً دروس فيزياء الكم.

ولا يستطيع أحد فى الوقت الحاضر أن يعرف ما إذا كان دمج نظرية الكم سيغير من هذا السيناريو. ماذا سيقى من وحدة أينشتين؟ ربما لا شىء. إنها ستكون مثل الثقوب السوداء التى توقفت عن أن تكون سوداء تماماً عندما حقنها "هلوكنج" بقليل من فيزياء الكم.

### رحلة إلى آخر المجيم

إن السؤال المناسب الذى يجب طرحه هو: كم بلغت درجة الحرارة التى كان عليها الكون فى الماضى؟ هل لدينا براهين فى صورة وثائق صالحة للتقويم، على أنها بلغت ألف، أو مليون، أو بليون درجة، أو أكثر؟ مرة ثانية يجب أن يظل العالم حذراً ولا يجزم بشىء إلا إذا كانت لديه تبريرات لا عيب فيها.

إن اكتشاف إشعاع أحفوري عند ٣ درجات كلفن بواسطة بنزياس وويلسون فى عام ١٩٦٥. جعلنا نؤكد أن الكون قد وصلت حرارته إلى ٣٠٠٠ درجة كلفن. وبلغت النموذج الكونى تكون هذه هى أقل درجة حرارة يمكن أن تفسر وجود هذا الإشعاع حرارياً. وطبقاً لتقسيم الزمن (الكرونولوجيا العكسية) تقع هذه الحادثة عند حوالى ١٥ بليون سنة مضت قبل الوقت الحاضر.

إن قياس الوفرة النسبية لنظائر الهيدروجين والهيليوم، بالإضافة إلى نظير الليثيوم الثقيل، يفيد أيضاً كحفریات كونية. ويستطيع المرء أن يبين أن شرحاً مقنعاً لعلاقات الوفرة هذه يعنى أن الكون فى الماضى كانت درجة حرارته عشرة بلايين درجة على الأقل. وعند مثل هذه الدرجات العالية فقط تحدث فى المادة الكونية سلسلة من التفاعلات النووية قادرة على إنتاج هذه العناصر وفضلاً عن ذلك، فإن دراسة هذه العملية للنواة النوى الأصلية تساعدنا على التنبؤ الصحيح بعدد مجموعات (عائلات) الجسيمات

الأولية (ثلاثة أو أربعة)، وتعطينا تقديراً للكثافة النووية الكونية يتساقق وينسجم مع النتائج الفلكية (حوالي بئوكليون واحد لكل متر مكعب فى الوقت الحاضر). وتقع هذه الحادثة عند حوالى مليون سنة قبل انبعاث الإشعاع الأحفورى.

يجب علينا ملاحظة أن هاتين الحفرتين متساويتان مع الظواهر الفيزيائية المعروفة جيداً ويمكن استحضارها فى المعمل. بضعة إلكترونات تولدت من الإشعاع الأحفورى وبضعة ملايين إلكترونات تولدت للبناء النووى الأصلى. ولا يوجد شىء من هذا النوع للحفريات التى سنعرض لها فيما بعد.

إن العلماء يعرفون عن أنفسهم بعض ما يعرفه الديوجرافى منهم، وهم يحبون الإحصاء السكانى. لقد رأينا كيف أن الاحصاء النسبى للرات خفيفة - مثل الهيدروجين والهيليوم والليثيوم - قد ساعدنا على تحديد الفترة الزمنية لعملية البناء النووى الأصلى. وبالإمكان أن يكون لدينا أيضاً ديوجرافيا للفوتونات حيث يمكن إحصاء حوالى مليون فوتون لكل نيوكليون (بروتون أو نيوترون) فى كوننا. هذه الفوتونات تنتمى برمتها تقريباً إلى الإشعاع الأحفورى الذى ذكرناه توطاً. وكل الفوتونات الأخرى التى ولدت من إشعاع النجوم تقدر فقط بحوالى ألف فوتون تدور فى فضاء ما بين النجوم.

لماذا يوجد بليون فوتون لكل نيوكليون؟ لماذا لم يكن هذا الرقم ٣٦ أو ١٢ ر. على سبيل المثال؟ جميع الأرقام فى العلم تخفى سؤالاً هو: لماذا هذا الرقم يكون مفضلاً على آخر؟ وفى حالات معينة يصير هذا الرقم حفرية إذا أخبرنا بشىء ما عن ماضى الكون. قبل الإجابة عن هذا السؤال نجد من الضرورى أن نطرح سؤالاً آخر. والإجابة على كلا السؤالين ستكون واحدة وستصبح أقدم حفريتنا. السؤال هو: لماذا لا نلاحظ أى جسم مضاد فى كوننا؟.

ويحقق السؤال مغزاه كاملاً إذا عرف المرء أن هناك فى المعمل يوجد قائل تام بين المادة والمادة المضادة. بعبارة أخرى. التفاعل أو التصادم النووى ينتج فى كل مرة جسيماً من المادة - بروتون أو نيوترون أو إلكترون - وينتج أيضاً جسيماً من المادة المضادة - بروتون مضاد أو نيوترون مضاد أو إلكترون مضاد (بوزيترون). ولا توجد هناك أية توقعات معروفة لهذه القاعدة. كيف نستطيع إذن أن نفسر لماذا يكون كوننا غير متمثل بدرجة عالية؟ وباستثناء جسيمات مضادة نادرة جداً فى الإشعاع الكرنى فإننا لا نلاحظ أية مادة مضادة فى حالتها "الطبيعية"، سواء أكانت على الأرض أو فى المجموعة الشمسية، المجاورة. ولا يستطيع المرء استبعاد إمكانية أن تكون المجرات البعيدة مكونة من مادة

مضادة، في حالتها "الطبيعية" سواء أكانت على الأرض أو في المجموعة الشمسية، أو في أى مكان آخر في مجرتنا. أو حتى في المجرات المجاورة. ولا يستطيع المرء استبعاد إمكانية أن تكون المجرات البعيدة مكونة من مادة مضادة، ولكن ليس هناك تعليل حقيقى للاعتقاد في أنها بالفعل كذلك.

الاجابة واحدة على السؤالين: لماذا يوجد بليون فوتون لكل ينوكلون، ولماذا يوجد مثل هذا اللامتناه في الطبيعة بالنسبة لنوعى المادة المعروفين باسم المادة والمادة المضادة - طبقاً لأراء "شيماس" الفيزيائى المعاصر - تتطلب وقوع أحداث عندما يكون الكون ساخناً إلى حوالى  $2810$  درجة وهو ما يكافئ متوسط طاقة حرارية قدره  $2410$  الكترون فولت.

وينفض الروح يمكن القول بأن الإسكان النسبى للفوتونات، بالإضافة إلى غياب المادة المضادة، يمكن اعتباره حفرة تخبرنا بأن الكون وصل إلى درجة حرارة  $2810$  درجة على الأقل. واستمراراً لتقسيمنا الزمنى العكسى، فإن هذا يجب أن يحدث قبل عملية البناء النووى الأصلية بمائة ثانية تقريباً.

عند طاقات بهذا القدر ( $2410$  الكترون فولت) يكون المرء بعيداً تماماً عن المقدار  $10^{11}$  الكترون فولت أو نحو ذلك مما تنتجه معجلاتنا العظيمة المعاصرة. وهذا يعنى أن الامتداد النظرى طويل، وبالتالي موقف على مصادفة أو مخاطرة. وفى رأى الشخصى، فإن الأفكار التى تستند عليها إجابات السؤالين صحيحة على الأرجح، على الأقل من الناحية الكيفية، ولكنها بعيدة تماماً عن أن تكون محددة.

تلخيصاً لما سبق، لقد تعرفنا على ثلاث حفريات كونية تسمح لنا بالاعتقاد بأن الكون قد مر على التتابع (فى معكوس الزمن) بحوالى  $300$  درجة منذ  $15$  بليون سنة، و  $10$  بلايين درجة قبل ذلك بليون سنة، و  $2810$  درجة قبل ذلك بدقائق قليلة ولعل القارىء يلاحظ دون شك الانكماش الحاد فى الفترات الزمنية المقاسة كلما عدنا أكثر إلى الوراء.

### المصيدة

هل نستطيع العودة إلى أبعد من هذا؟ ليس لدينا حتى الآن أية وثيقة، أى "حفرة" تسمح لنا باستكشاف المزيد. أضف إلى ذلك أننا نعلم أننا إذا شاربنا وأصبرنا فسوف نواجه على الفور موقفاً مفعجاً. فنحن عند نقطة الدخول إلى دائرة شروط بلانك التى سنناقشها الآن.

لدينا فى الفيزياء نظريتان كبيرتان كل منهما صنعت الأعاجيب فى محيطها الخاص: فيزياء الكم ونظرية النسبية العامة لأنشتين.

النظرية الأولى مناسبة تماماً لدراسة الذرات وتفاعلاتها. تلك التفاعلات التى تعبر عن نفسها بدلالة "مجالات". ولقد ظهرت الفيزياء المعاصرة نتيجة لتجميع نظريات المجالات

القابلة للتطبيق على كل من التفاعلات العامة. الكهرومغناطيسية، والنوية، والضعيفة، والثقلية (الجاذبية). وتعتبر قدرتها التنبؤية بالغة القوة، لكن دائرة تطبيقها محدودة بالحالات التي لا يكون مجال الجاذبية فيها قوياً جداً.

من ناحية أخرى، تتفوق النظرية الثانية بمناسبتها لحساب حركات المادة في المناطق التي تعمل فيها الجاذبية بدرجة عالية، وإن كانت غير قادرة على استيعاب دروس فيزياء الكم، خاصة وأن المادة لا تظهر أساساً على هيئة جسيمات قابلة للتركز بصورة غير محددة في متصل الزمان - المكان، ولكنها تظهر في شكل مجالات كمومية خاضعة لمبدأ الريبة لهييزنبرج ولها خواص رياضية معينة.

ويمكن صياغة المسألة الأساسية لنظرية الكون المعاصرة على النحو التالي إذا ما واصلنا استكشافنا للماضي السحيق حتى درجات حرارة  $10^{32}$  درجة يكون علينا أن نتعامل مع مادة بالغة الكثافة لدرجة أنها تتطلب كلتا التقنيتين الخاصيتين بالنسبية العامة (بسبب مجال الجاذبية العالي بدرجة غير عادية)، وميكانيكا الكم (حيث يجب وصف المادة بدلالة مجالات كمومية). وهناك تقع المشكلة.

إن الصعوبات توجد على مستوى الملاحظة، حيث أنه لا توجد نتائج تجريبية عند طاقات بهذا القدر لكي تتعارض مع الحسابات التنبؤية للنظرية. فالمشكلات تنشأ عند مستوى التلازم الداخلي. وبلغت تقنية، يستطيع المرء أن يقول إن النظريات الحالية التي يمكن تطبيقها في هذا السياق "غير قابلة للتطبيق". وهذا يعني أن حسابات معينة، مثل احتمال أن حادثة معينة سوف تحدث، تعطى قيمة عددية لالانتهية، بينما يجب وضع إجابة مقبولة بين صفر وواحد.

يمكن توضيح هذه الحالة بالقول بأنه في بعض الظروف المعينة يحدث تناقض بين الإزالة الموضوعية النسبية التي تفسر فيزياء الكم العرضة للشك، وبين التركيز (التكثيف) المطلق الذي يفسر بفعل مجال جاذبية بالغ الشدة، وذلك في المثال الحى لحالة الثقب الأسود. إن الاضطرابات الاحصائية للمجال الكمومي تحدث تغييراً بطريقة لا يمكن توقعها في إطار الزمان - المكان الذي يضم الظواهر التي توصف بواسطة النسبية العامة.

بعبارة أخرى، كل شيء يحدث وكأن المفهوم التقليدي للزمان والمكان قد أصبح غير ملائم لوصف الواقع. فكلمات من قبيل "قبل" و "أمام" و "وراء" أو "مستقبل" و "ماضى" لن يمكن تعريفها دون غموض.

باختصار، ليس هناك في اللحظة الراهنة نظرية فيزيائية قادرة على تفسير سلوك المادة

عند درجة حرارة بلاتك (٢٨١٠ درجة). وليس هذا بسبب قصور من جانب النظريين. فهناك عدة سبل للبحث تواصل سعيها فيما يتصل بكلمات "التبائلية الفائقة" و "الجاذبية الفائقة" و "الأوتار الفائقة" و "النماذج المركبة" وأيضاً "الكون الصغير" ولكن هذه كلها ببساطة عبارة عن برامج يمكن أن يعلق عليها المرء بعضه الأمل الخذر.

### حدود المعرفة

يمكن اعتبار درجة حرارة بلاتك بمثابة تخوم المعرفة المعاصرة، سواء على مستوى درجات الحرارة الممكنة أو على مستوى استكشافنا لماضى الكون. لا أحد يعرف ما إذا كانت كلمات "درجة حرارة"، و "كتلة"، و "سرعة"، و "زمن"، و "مكان" - وهي المفردات اللغوية الخاصة بالفيزيائي والتي بدونها يشعر أنه عريان مثل إمبراطور الصين في حكايات "هانز كريستيان أندرسين" - ليس لها أى معنى. وبإمكان المرء أن يفهم أن السؤال المتشابه "ماذا كان هناك قيل؟" يجعله غير قادر على الكلام، فهو حتى فى ظل تلك الظروف لا يعرف ماذا يمكن أن تعنيه كلمة "قبل" ...

هذه هي محنة الفيزيائي التي يجب أن تكون فى الذهن عندما يتساءل المرء عما إذا كانت الفيزياء المعاصرة لديها أى شيء تقوله بشأن "خلق العالم" أو "اللحظات الأولى" للكون.

لقد أوصلتنا حفرياتنا إلى نتيجة مؤداها أن الكون فى الماضى كان ساخناً جداً (١٠ بلايين درجة على الأقل) لكى تفسر عملية البناء النووى الأصلية، وحوالى ٢٨١٠ درجة لكى تفسر توزيع الفوتونات وتدرج المادة المضادة فى نطاقنا. وتعلمنا الفيزياء النظرية فى حالتها الراهنة أن هناك فى أى الحالات ما يمكن أن يسمى "جدار الجهل" الموجود عند حوالى ٢٨١٠ درجة. عند هذه النقطة نصل، ليس إلى حدود العالم، بل إلى حدود معرفتنا. فنحن لا نستطيع أن نقول شيئاً بشأن "الوراء" فى درجة الحرارة أو "قبل" فى الزمن. إن المحاولات الطموحة لتفسير الخلق، أو "ماذا يوجد شيء من لا شيء؟" يجب استبدالها بتأكيد حقيقى وبسيط للجهل.

من ناحية أخرى، فإن كلمات من قبيل "اللحظات الأولى للكون" تأخذ معنى جديداً. فإذا صار مفهوم "الزمن" غير قابل للتطبيق بالقرب من درجة حرارة بلاتك، فإنه يمكن تطبيقه عند درجات حرارة أقل. ومن ثم فإنه يمكن استخدام تعبير "اللحظات الأولى". ليس فى إطار غير مبرر لشيء ما ينتهى إلى "ساعة صفر" أسطورية، ولكن بمعنى أن مفهوم



الزمن يصبح عندئذ قابلاً للتطبيق. ويفضل القول. "يصبح قابلاً للتطبيق لأول مرة" إذا لم يكن هذا التعبير ذاته متناقضاً إلى حد ما.

والمرء بالتأكيد لا يستطيع أن يستبعد إمكانية أن تنفذ المحاولات النظرية الجارية إلى أسرار فيزياء الطاقة العالية جداً وتعيد دورها التقليدي إلى الزمان والمكان وبهذه الطريقة يمكنها أن تضيء معنى ما على السؤال : "ماذا كان هناك قبل؟". وهذا سوف يسمح لنا باتخاذ خطوة أخرى إلى الأمام، ربما نحو تخوم جديدة. فالفيزياء هي العلم المتطور دائماً وكل ما وصفته هنا هو الحالة الراهنة للتقدم (مثل مستكشفي قارات جديدة). نحن حتى هذه اللحظة لا نزال أسرى مكبلين. في مستنقعات التفكك الذاتي، ولكننا سوف نجد سبيلنا للانطلاق إن عاجلاً أو آجلاً.

## Bibliography

- Atlan, Henri, *A tort et à raison*, Paris, Le Seuil, 1986.
- Bateson, Gregory, *Mind and Nature, a Necessary Unity*, London, Wildwood House, 1979.
- Casenave, Michel, *Sciences et Symboles*, Taukuba symposium, 1986.
- Cassé, Michel, *La Vie des étoiles*. Paris, Nathan, "coll. pour les jeunes," 1986.
- Clarke, Robert, *Naissance de l'Homme*, Paris, Le Seuil, 1980.
- Coppens, Yves, *Le Singe, l'Afrique et l'Homme*, Paris, Fayard, 1983.
- Dubos, René, *Les Celebrations de la vie*, Paris, Stock, 1982.
- Gould, Stephen Jay, *The Panda's Thumb: More Reflections in Natural History*, New York, W.W. Norton, 1981.
- Heldmann, Jean, *L'Odyssée cosmique*, Paris, Denoël, 1986.
- Jacquard, Albert, *Inventer l'homme*, Brussels, Ed. Complexe, 1984.
- , *Au péril de la science?*, Paris, Le Seuil, 1982.
- , *L'Héritage de la liberté*, Paris, Le Seuil, 1986.
- Jung, Carl Gustav, *Ma vie*, Paris, Gallimard, 1982.
- Lachèze-Rey, Marc, *L'Histoire de l'univers*, Ed. du Maril, 1986.
- Langaney, André, *Le Sexe et l'Innovation*, Paris, Le Seuil, 1979.
- Lévi-Strauss, Claude, *Tristes Tropiques*, (translated from the French by John and Doreen Weightman), London, Cape, 1973.
- Lévy-Leblond, Jean-Marc, and Jaubert, Alain, *(Auto)critique de la science*, Paris, Le Seuil, 1975.
- Lucretius, *De Rerum Natura*, vols. 1-6, Oxford, Ed. C. Bailey, 1947.
- Lucretius, *On the Nature of the Universe*, Harmondsworth, Penguin, 1970.
- McLuhan, T.C., and E.S. Curtis, *Pieds nus sur la terre sacrée*, (collected texts), Paris, Denoël, 1971.
- Morin, Edgar, *Science avec conscience*, Paris, Fayard, 1982.

*Hubert Reeves*

- Nuridsany, Claude, and Perennou, Marie, *La Planète des insectes*, Arthaud, 1983.
- Pelt, Jean-Marie, *Les Plantes, amours et civilisations végétales*, Paris, Fayard, 1981.
- Pelt, Jean-Marie, *Les Plantes, leurs amours, leurs problèmes, leurs civilisations*, Marabout, 1985.
- , *La Vie sociale des plantes*, Paris, Fayard, 1984.
- Plagel, Jean, *Problèmes de psychologie génétique*, Paris, Denoël/Gonthier, 1972.
- Pringle, Peter, and Spigelman, James, *Les Barons de l'atome*, Paris, Le Seuil, 1982.
- Reeves, H., Lachlèze-Rey, M., Cassé, M., Monimerie, T., Fayot, P., Schaeffer, R., Casenave, M., Moñchicourt, M.O., *Chaos et Cosmos*, Le Mail, 1986.
- Romay, Joël de, *Les Chemins de la vie*, Paris, Le Seuil, 1983.
- Rufflé, Jacques, *Le Sexe et la Mort*, Paris, Ed. Odile Jacob, 1986.
- Sagan, Carl, *Cosmos*, Futura Publications, 1983.
- Schatzman, Evry, *Les Enfants d'Uranie*, Paris, Le Seuil, 1986.
- Thomas, Lewis, *Wonderful Mistake: Notes of a Biology Watcher*, Oxford, Oxford University Press, 1988.
- Ward, Barbara, and Dubos, René, *Only One Earth*, Harmondsworth, Penguin, 1972.
- Weinberg, Steven, *The First Three Minutes, a Modern View of the Origin of the Universe*, London, Deutsch, 1977.

# تطور الكون

بقلم : أ. م. سلال سنجور A. M. Celal Sangor

إن الكون الذى يشكل كوكب الأرض الذى نعيش عليه جزء صغير جداً منه، يتغير فى بתיته بمرور الزمن. بعبارة أخرى يمكن القول بأن الكون له تاريخ تطور. ويحرمنا نقص الأثبات التجريبي من معرفة الحال الذى كان عليه الكون "وقت نشأته" على نحو ما ذكر "هوبرت ريفز" فى الفصل (المقال) السابق. ونحن لا نعرف الكثير عن هندسته، والسبب ببساطة يعزى إلى أن ملاحظتنا مركزة فى كل الأغراض العملية بالقرب من نقطة مفردة فى اتساع هائل يقاس حجمه بـ ١٠<sup>١٠</sup> السنين التى يقطعها الضوء من طرف إلى آخر. هناك فئتان من المعلومات التى تزودنا بفكرة دقيقة نوعاً عن كيفية تغير الشكل الأول للكون ونوع العمليات التى خلقت وفترته المادية. أما تغير الشكل فيدل عليه سلوك الضوء المنبعث من النجوم البعيدة جداً، وأما فو الوفرة المادية فتكشف عنه معرفتنا بالكيمياء والفيزياء النووية.

الإزاحة نحو اللون الأحمر فى أطيايف الضوء الذى يصل إلينا من المجرات البعيدة تنبؤنا بأنها تتباعد عنا بسرعة تصل إلى سرعة الضوء، وهذا يعنى أن الكون يتمدد. ويعتمد مقدار هذه الإزاحة على بُعد المجرة عنا، ويستدل عليه بمعادلة "سطوح" النجوم فى المجرات ويربطها بالمسافة، حيث يتبين أن أبعد المجرات تتحرك مبتعدة عنا بأعلى سرعة. وإذا عكسنا هذا "الانفجار" وأعدنا جميع المجرات إلى نقطة تخيلية تكون عندها السرعات متساوية، فإننا نصل إلى "أصل" الكون منذ ١٥ بليون سنة تقريباً، وإن كنا لا نستطيع أن نحدد بدقة مكان هذا الأصل لأن جميع معاملات الحركة النسبية ليست متاحة لنا.

## تكون العناصر كوحدة بنائية للكواكب

فى خلال دقيقة من "الانفجار الكبير" الذى بدأ معه تعدد المادة الأصلية الساخنة ذات الكثافة العالية والتى تتألف كلية من جسيمات أولية، بدأ تكون الأنوية الذرية (تبلور،

---

ترجمة : أ. د. أحمد فزاد باشا

١٩٨٨). وخلال المائة ألف (١٠٠) سنة التالية بردت السحابة الكونية المتعددة إلى الدرجة التى تسمح باتحاد النوى الذرية والالكترونات وتكوين ذرات الهيدروجين (H)، والهيليوم (He)، والليثيوم (Li) بصورة رئيسية.

وفى أثناء البليون سنة التالية بدأت السحابة فى الانقسام إلى تجمعات عديدة. وما إن تكونت هذه التجمعات (أو الحشود) التى ظلت ثابتة ومستقرة بفضل الجاذبية المتبادلة بين الجسيمات المكونة لها، وتطورت إلى بليون مجرة مكونة الوحدات الأساسية التى تجزأت إليها المادة الكونية الآن. وفى داخل المجرات أدت الجاذبية إلى مزيد من تجزئ. الغاز ليكون مجموأ باطنها يتميز بضغط ودرجة حرارة فى غاية الارتفاع (درجة حرارة باطن الشمس، على سبيل المثال حوالى  $1.4 \times 10^7$  درجة كلفن، علما بأن درجة الصفر المئوى تسارى ٢٧٣ درجة كلفن)<sup>(١)</sup> إلى الحد الذى يكفى لحدوث اندماج نووى. ولا تسمح التفاعلات بإنتاج أنوية لعناصر بعد الحديد لأن إنتاجها يتطلب طاقة أكثر من تحرير الطاقة وهذا يفسر السبب فى أن كميتها الإجمالية فى الكون صغيرة نسبياً. ويعتقد أن نوى هذه العناصر الثقيلة يتم إنتاجها عن طريق أسر نيوترونات، وربما بروتونات أيضا (انظر الجدول ١).

وبمجرد إنتاج العناصر فى النجوم أو فى الأجسام الأكثر تماسكا فإنها تتحول إلى فضاء ما بين النجوم خلال عمليات شديدة أو متوسطة نسبيا. وتنفجر النجوم الكبيرة داخليا على نحو رهيب بمجرد مرورها بالوقود النووى، ثم تتمزق هذه النجوم بفعل هذه الانفجارات الداخلية وتلقى بأشلتها فى الوسط المحيط خلال ما يسمى بانفجارات المستعر الأعظم، وهى الانفجارات التى ينتج عنها معظم العناصر الأثقل من الحديد. وتحدث انفجارات المستعر الأعظم فى مجرتنا مرة واحدة كل قرن. ونظراً لأن مجرتنا عمرها  $10 \times 10^9$  سنة، فإن ١٠ من مثل هذه الحادثة لابد وأنها أسهمت فى تكوين هذه الثروة من العناصر الموجودة فى المجرة.

(١) ٢٧٣ درجة كلفن = صفر درجة مئوية.

جدول ١ : الوفرة النسبية للعناصر الثمانية والعشرين الأولى ومصادرها في أثناء تكون الكواكب الأرضية (عن بويكر Boecker ، ١٩٨٥)

رقم العنصر	اسم العنصر	المركب الصلب	المركب الغاز	الوفرة النسبية في الشمس *	الصبر +	الوفرة النسبية في التيازك الحجرية (كوندرائيت) **
١	هيدروجين		H <sub>2</sub>	٤٠.٠٠٠.٠٠٠.٠٠٠	(١)	—
٢	هيليوم		He	٢.٠٠٠.٠٠٠.٠٠٠	(١)	آثار
٣	ليثيوم	Li <sub>2</sub> O		٦٠	(٣)	٥٠
٤	بيريليوم	B <sub>2</sub> O		١	(٣)	١
٥	بورون	B <sub>1</sub> O <sub>3</sub>		٤٢	(٢)	٦
٦	كربون		CH <sub>4</sub>	١٥.٠٠٠.٠٠٠	(١)	٢٠٠٠
٧	نيتروجين		NH <sub>3</sub>	٤.٩٠٠.٠٠٠	(١)	٥٠٠٠٠
٨	أكسجين		H <sub>2</sub> O	١٨.٠٠٠.٠٠٠	(٢)	٣٧٠٠٠٠٠
٩	فلور		HF	٢٨٠٠	(١)	٧٠٠
١٠	نيون		Ne	٧.٦٠٠.٠٠٠	(١)	آثار
١١	صوديوم	Na <sub>2</sub> O		٦٧.٠٠٠	(٢)	٤٦٠٠٠
١٢	مغنسيوم	Mg O		١.٢٠٠.٠٠٠	(٣)	٩٤٠٠٠٠
١٣	ألومنيوم	Al <sub>2</sub> O <sub>3</sub>		١٠٠.٠٠٠	(٣)	٦٠٠٠٠
١٤	سيليكون	Si O <sub>2</sub>		١.٠٠٠.٠٠٠	(٣)	١٠٠٠٠٠٠
١٥	فوسفور	P <sub>2</sub> O <sub>5</sub>		١٥.٠٠٠	(٢)	١٢٠٠٠
١٦	كبريت	Fe S	H <sub>2</sub> S	٥٨٠.٠٠٠	(٢)	١١٠٠٠٠
١٧	كلور		HCl	٨.٩٠٠	(١)	٧٠٠
١٨	أرجون		Ar	١٥.٠.٠٠٠	(١)	آثار
١٩	بوتاسيوم	K <sub>2</sub> O		٤.٦٠٠	(٢)	٣٥٠٠
٢٠	كالسيوم	Ca O		٧.٣.٠٠٠	(٣)	٤٩٠٠٠
٢١	سكانديوم	Sc <sub>2</sub> O <sub>3</sub>		٤١	(٣)	١٣٠
٢٢	تيتانيوم	Ti O <sub>2</sub>		٣.٢.٠٠٠	(٢)	٢٦٠٠
٢٣	فاناديوم	VO <sub>2</sub>		٣١٠	(٣)	٢٠٠
٢٤	كروم	Cr O <sub>2</sub>		١٥.٠.٠٠٠	(٣)	١٣٠٠٠
٢٥	منجنيز	Mn O		١١.٠.٠٠٠	(٣)	٩٣٠
٢٦	حديد	FeO, FeS, Fe		١.٠٠٠.٠٠٠	(٣)	٦٩٠٠٠٠
٢٧	كوبلت	CoC		٢٧.٠٠	(٣)	٢٢٠٠
٢٨	نيكال	NiO		٥٨٠٠٠	(٣)	٤٩

- \* بالنسبة إلى ١٠٠٠ ٠٠٠ ذرة سليكون  
 \*\* زائد أكسيد العنصر.  
 (١) شديد التطاير، مفقود أساساً.  
 (٢) متوسط التطاير، أسير جزئياً.  
 (٣) بطيء التطاير، أسير بدرجة كبيرة

## أصل المجموعة الشمسية وبناء الكواكب

إن عملية تحول جزء من سديم المجرات إلى المجموعة الشمسية الحالية يمثل لغزا. ذلك أن قياسات عمر النظائر لكل من Rb-Sr و Nd - Sm لمادة النيازك الأولية جدا تنبئنا بأن كتلة المجموعة الشمسية الأولى بدأت في التكون منذ  $4.56 \times 10^9$  سنة. وهناك مرة أخرى مجموعتان من المعلومات تدلنا على كيفية وقوع هذه الحادثة : إحدى المجموعتين تتكون من المعاملات الفيزيائية مثل المدارات والاحجام والكتل الخاصة بالكواكب، والمجموعة الأخرى تشمل البيانات والنتائج التأليفية من مختلف أعضاء المجموعة الشمسية.

جميع الكواكب تدور حول الشمس في مدارات متحدة المستوى، فيما عدا بلوتو الذي يظهر انحرافا كبيرا قدره  $17.2^\circ$ . كما أنها تدور بنفس الطريق لأن دوران الشمس والكواكب يتسق مع دوران السحابة السديمية الأصلية التي تكثفت منها. لكن المشكلة الرئيسية هنا تكمن في تفسير حقيقة أن ٩٨٪ من كمية الحركة الزاوية للمجموعة الشمسية تبقى كامنة في الكواكب بالرغم من أن الشمس وحدها تمثل ٩٩٪ تقريبا من كتلة المجموعة الشمسية.

كثافة الكواكب، مصححة بعد طرح تأثير التكثيف للمجاذبية الكوكبية، يدلنا على تركيبها الكيميائي، وذلك بدلالة البرهان الذي توفره النيازك بالاعتماد على ما إذا كانت تحتوي على كريات بحجم المليمتر تسمى "نُيُزْكَات" وتتكون من مادة منصهرة ذات تركيب كيميائي مماثل لتركيب الشمس، حيث يوجد نوعان من النيازك هما النيازك الحجرية (كوندرت)، والنيازك غير الحجرية (أنكوندرت). ويعتقد عموماً أن النيازك الحجرية لم توجد أبداً في أثناء دورة تكوين الكوكب، ومن ثم فإنها تعكس التركيب الأصلي للأجسام التي احتشدت لتكوين الكواكب. أما النيازك غير الحجرية على العكس من هذا فيتضح أنها قد صهرت مرة واحدة على الأقل لفصل الحديد الفلزى من المواد الحجرية. وتفسر هذه الآن على أنها بقايا كواكب مفتتة أو كويكبات.

هناك أربعة عناصر تغلب على تركيب النيازك الحجرية، هي بالتحديد. الأكسجين (O)، والسيليكون (Si)، والمغنيسيوم (Mg)، والحديد (Fe). أما الألومنيوم (Al)، والكالسيوم (Ca)، والنيكل (Ni)، والصدىوم (Na) فتشكل مجموعة ثانية، في حين تتكون مجموعة ثالثة من الكروم (Cr)، والبوتاسيوم (K)، والمنجنيز (Mn)، والفسفور

(P)، والتيتانيوم (Ti)، والكوبالت (Co). ويوضح الجدول ١ السبب في أن هذه العناصر تكون الوحدات البنائية للكواكب الأرضية القريبة من الشمس، ويوضح على نحو خاص لماذا يغلب على تركيبها الأكسجين، والسليكون، والمغنيسيوم، والحديد.

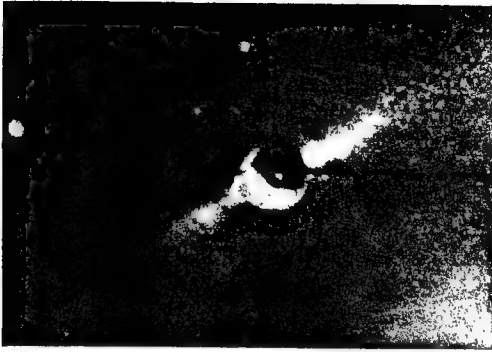
يمكننا، إذا ما عرفنا التركيب الكيميائي للكواكب، أن نعرف كثافتها التي تعطينا فكرة تقريبية عن نسبة مكونات "المواد الحجرية" المكونة أساساً من الأكسجين والسليكون والمغنيسيوم، بالإضافة إلى الحديد. على سبيل المثال، كثافة المريخ ومقدارها ٣.٧ جم/سم<sup>٣</sup> تناظر "مواد حجرية" مثل جاما - أوليفين (الزبرجد الزيتوني) والعقيق الأحمر، مما يدل على أنه يتكون في الأغلب من مادة حجرية. وكثافة عطارد ٥.٤ جم/سم<sup>٣</sup>، تأخذ قيمة متوسطة بين النيازك الحجرية العادية ذات الكثافة الأقل من ٣.٥ جم/سم<sup>٣</sup> والنيازك الحديدية ذات مدى متوسط بين ٧.٨ و ٧.٩٨ جم/سم<sup>٣</sup>، وتدل من ثم على احتمال أن يكون تركيبه من الحديد و "الحجر" منصفة. أما الأرض والزهرة فتركيبهما وسط بين أجزاء عطارد الحجرية، ومن ثم يتوقع أن يكون تركيبهما بنسبة ٢٥٪ حديد و ٧٥٪ حجر تقريباً.

المعلومات المتاحة حتى الآن لا تزال لسوء الحظ غير كافية لتدعيم نموذج وحيد لتكوين الكواكب. وطبقاً للنموذج الرائج حالياً، والذي اقترحه سافرونوف (١٩٧٢)، فإن الشمس كانت في البداية ذات سديم منتظم من الغاز والغبار، نشأ أولاً على شكل نوء مستدير ثم تطور إلى شكل القرص (شكل ١) الذي كان ساخناً من الداخل لدرجة أن العناصر المكونة لمركبات تتطاير عند درجات حرارة أعلى من ١٠٠٠ م هي فقط التي تكثفت إلى أجسام صلبة، وحين كانت المناطق الخارجية باردة لدرجة تسمح بتكثيف المركبات التي تتكشف فقط تحت درجة الصفر المئوي وكلما كان القرص أكثر كثافة يصبح غير مستقر ويكسر إلى مجموعات كثيفة متعددة زاد فيها تأثير الجاذبية الذاتية عن قوى المد التمزيقية بتأثير الشمس. وبالنسبة للغبار فقد أزيل تدريجياً بالانجذاب إلى الأجسام الأكثر، وأصبح القرص شفافاً واستقر ميل حرارى كبير.

جدول ٢: نموذج بسيط للأرض مبني على الوفرة الكونية (عن أندرسون ١٩٨٩، جدول ٢-٢)

الأكاسيد	نسبة الوزن
Mg O	٢٥.٠٪
Si O <sub>2</sub>	٣٥.٤٪
Al <sub>2</sub> O <sub>3</sub>	٢.٢٪
Ca O	٢.١٪
Na <sub>2</sub> O	١.١٪
Fe <sub>2</sub> O	٣.٣٪
الاجمالي	١٠٠.٠٪

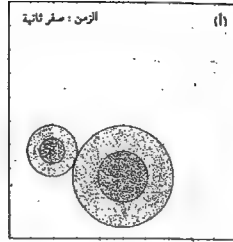
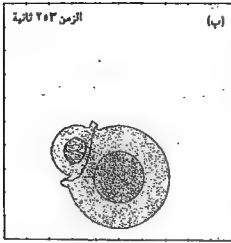




شكل ١ : قرص الغبار المحيط بالنجم "بيتاكتويوس"، الذي يعتقد أنه مجموعة كوكبية جنينية (عن برويكر، ١٩٨٥م، ص ٢٦٦)

ربما حدث في نهاية الأمر أن التأمم عدد كبير من الكويكبات (حوالي ٥٠٠) التي كشفت كثيراً من الغاز السديى الأصى وتحول إلى عدد صغير من الكواكب الأرضية، ويحتمل أن تكون الأرض قد اصطدمت قرب نهاية عملية الالتئام هذه بجسم فى حجم المريخ وانشطرت عنها القمر (شكل ٢). وقد تعرض هذا النموذج<sup>(٢)</sup> للنقد مؤخراً بسبب احتماليته الديناميكية الذاتية الضئيلة، لأن مثل هذا التصادم الأخير كان سيؤدى إلى إعادة صهر الأرض كلية مولداً إشارات جيوكيميائية مختلفة تماماً عن تلك التى نلاحظ بالفعل، ولأن النموذج يتطلب أن يكون القمر مكوناً من الطبقة الخارجية الحجرية للمصادم، بينما تؤيد الكيمياء الجيولوجية الفعلية للقمر أنه تكون من مادة مشتقة من دثار الأرض ذاته. هناك نموذج آخر يعتقد بدلاً من هذا فى حدوث تصادم عملاق بعد أن بلغت الأرض حوالى ٧٠٪ من حجمها الحالى ليولد كمية حركة زاوية كبيرة لمجموعة الأرض والقمر، وأن

(٢) انظر هارتمان وآخرين Hartmann et al. (١٩٨٦) حيث تجد عرضاً شاملاً ممتازاً للنتائج والأفكار المتعلقة بأصل القمر.



شكل ٢ : محاكاة بالحاسب لتكوين القمر نتيجة تصادم كويكب كبير بالأرض (عن كب وميلوش، ١٩٨٦)

تصادمات تالية مع كويكبات سريعة أصغر كثيراً (١٠٠ ر إلى ١٠ ر من كتلة الأرض) هي التي أدت إلى فصل المادة القمرية الأولى عن دثار الأرض.

في الوقت الحاضر، يدور القمر حول الأرض في مدار دائري تام تقريباً يبلغ نصف قطره الحالي ٣٨٤٤٠ كم. ويزداد نصف القطر هذا بمعدل آخر قيمته ٤ سم / عام، وهو المعدل الذي يأخذ في التناقص منذ تكون القمر. إن تنوعات مياه الأرض (حركات المد والجزر التي يسببها جذب القمر والشمس) تؤثر بشد تجاذبي على القمر فتسرع من رحلته حول الأرض. وهذا الشد، على العكس، يبطيء من الحركة اليومية الخاصة بالأرض. على سبيل المثال، منذ حوالي ٣٦٠ مليون سنة كان العام يساوي ٤٠٠ يوم بدلاً من الـ ٣٦٥ يوماً الحالية. ومن ثم فإن قمرنا الطبيعي الوحيد يؤثر منذ أمد بعيد على الشئون الأرضية.

إن معرفتنا بتركيب وتاريخ الكون محدودة بما نستطيع ملاحظته الآن في الكون ذاته

وفى مختبراتنا. وغاذاجنا المعنية بتطوره قامت كاملة على أساس ما نعرفه من الكيمياء والفيزياء النووية والميكانيكا السماوية، وهكذا فإن لدينا فكرة جيدة تماماً عن الطريقة التى تكونت بها العناصر وكيفية استخدامها فى بناء النجوم والكواكب، على الرغم من أننا لا نزال نواجه مشكلة تتعلق بتفسير توزيع كمية الحركة الزاوية فى مجموعتنا الشمسية (وهى المجموعة الكوكبية الوحيدة التى لدينا برهان عليها بالملاحظة).

إن قابلية التحقق مما نحدث به، وبالتالى قدرتنا على المعرفة، تتناقص جداً كلما ذهبنا بعيداً عن العمليات التى لدينا عنها معرفة مباشرة واتجهنا نحو مرحلة النشوء المبكرة فى عمر الكون.

وكما أشار "هوبرت ريفز" فى المقال السابق، فإن درجة حرارة بلانك ( ٢٨١٠ درجة) تبدو بمثابة الحد الراهن "للمنهجية الحقيقية" (أى المنهجية التى تبحث الماضى وتدرسه على أساس معرفتنا بالعمليات المعاصرة) التى يتبعها علماء الفيزياء الفلكية، تماماً مثلما أن أقدم الصخور المتاحة تحدد الميدان الزمنى الحالى للجيولوجيين.

## References

- Anderson, Don L., *Theory of the Earth*, Blackwell Scientific Publications, 1989.
- Broecker, Wallace S., *How to Build an Habitable Planet*. Palisades, New York, Eldigio Press, 1985.
- Hartmann, W.K., Phillips, R.J., and Taylor, G.J., ed., *Origin of the Moon*. Houston, Lunar & Planetary Institute, 1986.
- Kipp, M.E., and Melosh, H.J., "Short Note: A Preliminary Numerical Study of Colliding Planets." In *Origin of the Moon*, edited by W.K. Hartmann, R.J. Phillips, G.J. Taylor. Houston, Lunar & Planetary Institute, pp. 643-647, 1986.
- Safronov, V.S., "Accumulation of the Planets." In *On the Origin of the Solar System*, edited by H. Reeves. Paris, Centre National de Recherche Scientifique, pp. 89-113, 1972.
- Taylor, R.J., "Nucleosynthesis and the origin of the elements." *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, A325 (1988), pp. 391-403.

# بيتنا ، كوكب الأرض

بقلم : أ. م. سلال سنجور A. N. Celal Seayou

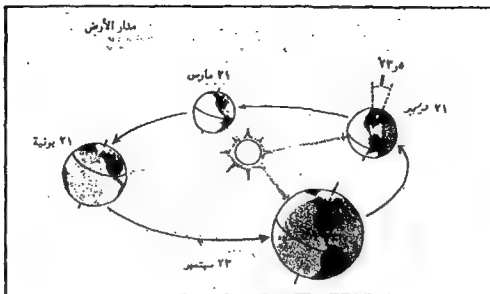
الأرض<sup>(١)</sup>، القمر الذي تقوم عليه الحياة الوحيدة الموجهة بالعقل في الكون الذي نعرفه، عبارة عن عضو صغير في منظومة تشمل تسعة كواكب، ونحو ٤٠ قمرا، وحوالي ١٠٠ بليون كويكب يدورون حول الشمس التي تعتبر بدورها عضوا متوسط الحجم من مجموعة قوامها ١٠٠ مليون نجم تكون مجرتنا "الطريق اللبنى". وهي ثالث الكواكب قريبا من الشمس، وتدور حولها في مسار إهليلجي دائري تقريبا على بعد يبلغ في المتوسط ١٥ × ٨١ كم، حيث أن كلا من أطول وأقصر نصف قطر يبلغان الآن ١٥٣ × ٨١ كم و ١٤٧ × ٨١ كم على الترتيب (شكل ١). ويتعرض هذا المدار لتغيرات في "اختلافه المركزي" eccentricity (أى مقدار حيوده عن الدائرة) على فترات تبلغ ١٠<sup>٥</sup> و ٤ × ١٠<sup>٥</sup> سنة (شكل ٢). بالإضافة إلى ذلك، فإن المدار الإهليلجي ذاته يدور ببطء، كما هو مبين في شكل ٢ ب وتسميه "المبادرة".

وللأرض أيضا دوران يومية يميل محوره الآن بمقدار ٢٣.٥°، على المستوى المدارى (شكل ١)، وهذا المحور يتهاوى (يتأرجح) - شكل ٢ ح - كما أن ميله يتغير فيما بين ٢٤.٥° و ٢٢.١° على فترات زمنية دورية على حوالى ٤١.٠٠ سنة (شكل ٢ ح). تسبب المبادرة إزاحة بطيئة لمواضع الاعتدالين (٢٠ مارس و ٢٢ سبتمبر). والانقلابين (٢١ يونيو و ٢١ ديسمبر) حول مدار الأرض. وتستغرق "مبادرة الاعتدالين" هذه حوالى ٢٤.٠٠ سنة

---

(١) ينتمى موضوع هذا الباب فى معظمه إلى مجال الجيولوجيا الفيزيائية، وأفضل مقدمة لعلم الجيولوجيا الفيزيائية، فيما أرى، لا تزال مؤلف هرويك (١٩٨٥)، الذى يمثل دعامة قوية للمدارس العليا. ونحيل غير المتخصصين فى علوم الأرض إلى معرفة المزيد من مقتطفات السيتيفيك أميركان التى يحورها برنس وسيفر Press & Siever (١٩٧٤) وويلسون Wilson (١٩٧٦)، والعدد الخاص منها لعام ١٩٨٣ عن "الأرض الديناميكية". وقد رجعت فى أعداد هذه المقالة بصورة مستمرة، بالإضافة إلى المراجع التى ذكرتها توا، إلى : فيرهوجن وآخرين Verhoogen et al (١٩٧٠)، وأبلى Wyllie (١٩٧١)، سميث Smith (١٩٨١)، أندرسون Anderson (١٩٨٤، ١٩٨٩) ولويسون Le Pichon (١٩٨٧)، ولن أشير إليها صراحة بعد ذلك فى ثنايا النص.

وهناك دراسات أخرى تتعلق بموضوعات نوعية متخصصة أشرنا إليها باختصار وهي اختيارية لمن يستطيع فهمها من خريجي المدارس العليا.



شكل ١ : رسم تخيلى يوضح مدار الأرض حول الشمس، وبين أيضا الزاوية ٢٣.٥ التى يميل بها محور الأرض على المستوى المدارى (عن سياس وأميرى، ١٩٨٦ / ١٩٨٧).

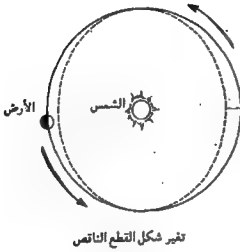
(شكل ٢)، وتسمى أيضا "السنة العظمى". وكل من الفترتين ١٠٠ ٠٠٠ سنة و ٢٤٠٠٠ سنة تعتبران الآن بمثابة الأسباب الرئيسية للعصور الجليدية.

والأرض كروية الشكل تقريبا ومسطحة قليلا عند القطبين، ويعرف الشكل المثالى لهذا المجسم الناقص باسم "جويد" Geoid والجويد هو سطح تساوى الجهد الجاذبى الذى ينطبق على المستوى المتوسط لسطح البحر، ويتعرض شكله لتغيرات قصيرة ويعبده الذى تبعا لسرعة الدوران اليومى وتوزيع الكتل داخل الأرض وحولها فى الوقت الحاضر، يقدر الفرق بين طولى نصف القطر الاستوائى والقطبى بمقدار ٤٢ كم فقط.

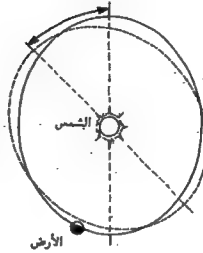
ويبدو أن هناك عاملين كان لهما تأثير حاسم فى نشأة الأرض وحفظ قدرتها على إنتاج (احتضان) حياة موجهة بالعقل. والعامل الأول هو كتلة الأرض التى تساوى  $6 \times 10^{24}$  كجم وتسبب عجلة جاذبية مقدارها،  $9.82 \text{ م/ث}^2$  عند سطح الأرض<sup>(٢)</sup>. وقد ساعد هذا على الامساك بما عليها من التطاير والاحتفاظ بالمواد المكونة لكل من الغلاف المائى والغلاف الجوى، وهما الوسطان اللذان نشأت فيهما نباتات الأرض وحيواناتها ثم عاشت وتطورت مكونة "الغلاف الحيوى". والعامل الآخر هو متوسط بُعد الأرض عن الشمس الذى يسمح بسيادة مدى معين من درجات الحرارة السطحية يتيح تواجد الحالة السائلة. كذلك فإن درجة حرارة السطح تعتمد على عمليات أخرى، لكن جميعها يعتمد على وجود الماء.

(٢) متوسط كثافة مادة الأرض تساوى  $5.5 \text{ جم / سم}^3$ ، ولولا الانضغاط الجاذبى بفعل كتلتها لأصبح متوسط كثافتها  $4.3 \text{ جم / سم}^3$  فقط.

## ب | الاختلاف المركزي



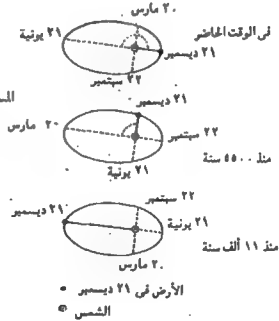
## ب | مبادرة القطع الناقص



## ج | المبادرة المحورية أو التهادي



## د | مبادرة الاعتدالين



## الشكل رقم ٢ : خصائص مدار الأرض

- (أ) يتعرض الاختلاف المركزي لتغيرات على فترات دورية  $١٠ \times ٤$  و  $١٠ \times ٦$  سنة.
- (ب) المدار نفسه يدور (يتحرك حركة مخروطية) حول الشمس كما هو مبين هنا.
- (ج) محور دوران الأرض يتهدى (حركة مخروطية) مثل محور الجيروسكوب.
- (د) يقضي كل هذا معا إلى مبادرة الاعتدالين (عند بسماس وأميري، ١٩٨٦ / ٨٧).





الأرض جسم ديناميكي. إذ ليس فقط غلافها المائي وغلافها الجوي هما اللذان في حالة حركة مستمرة، لكن أيضا غلافها الصخري الخارجي، المعروف باسم "الليثوسفير"، ينقسم إلى عدد من الألواح (أو الصفائح) التي توجد في حالة حركة مستمرة بالنسبة لبعضها البعض (شكل ٣). لقد انقطرت القارات وأزيحت بعيدا عن بعضها البعض مكونة أحواض المحيطات (مثل البحر الأحمر)، أو تصادمت مع بعضها البعض قاذفة إلى أعلى بسلاسل الجبال الضخمة (مثل الهيمالايا). تدخل قيعان المحيطات في باطن الأرض الناري على طول أحزمة زلزالية تتفجر فوقها سلاسل الجزر البركانية معلنة ميلاد المادة القارية (مثل خندق المارياناس). ما سبب هذا الاضطراب على سطح كوكبنا، ذلك السطح الذي طالما كان رمزا للاستقرار والأبدية بالنسبة لأسلافنا؟ كم من الزمن استغرق تكوينه؟ وما هي التغيرات الدائمة التي طرأت؟ وكيف أثر على الحياة من حيث نشأتها وتطورها؟ وهل كان هناك تأثير للتغيرات التي حدثت في سطح الأرض على تطوير تفكير الإنسان؟

يمكن الاجابة عن هذه الأسئلة بتقديم مدخلين مختلفين. المدخل الأول معالجة "البداية" التي تتبع السديم الشمسي منذ مولده حتى الآن على أساس ما نعرفه أو نخمنه بالنسبة للعمليات التي حكمت تطوره. ويبدو هذا المدخل مثاليا لفهم الخطوط العريضة للتطور الأرضي ولبيان كيفية تكون جسم مثل الأرض. وهو ملائم جدا لتاريخ كوكبنا المفترق للوثائق لأنه يبدأ من المبادئ الأولى ويستخدم حججا معتمدة، أما المدخل الثاني، بعكس هذا، فهو مدخل مركزية الأرض الذي يبدأ بالأرض كما هي الآن، ويرجع بالزمن إلى الوراء مستخدما الوثائق التي نتجت عن تطورها. ومن الطبيعي أن يكون هذا البرهان العكسي أسهل من مثالي لاستعادة بناء جزء من تاريخ الأرض غنى بالوثائق. ومقياس نجاح أي من المدخلين مرهون بمدى توافق نتائجهما.

لقد اتبعت في البحث السابق مدخل المعالجة "من البداية" لوصف نشأة التاريخ المبكر للأرض حتى تكون تلك الصخور وذلك التركيب كما نعرفها اليوم، أي الفترة الزمنية بين ٤.٦ و ٣.٨ × ١٠ سنة مضت. وهنا في هذه المقالة أغير خط البحث لأبدأ بوصف الأرض الحالية وأعود بالزمن إلى الوراء، مناقشا أسلوب تكوين الليثوسفير (الغلاف الصخري) الأرضي الذي استخدم طاقة الأرض الذاتية، ثم مناقشة الكيفية التي تغير بها سطح الأرض إلي ما نراه من مناظر طبيعية عن طريق ما يسمى بالعمليات "الخارجية" التي تستثمر طاقة الشمس.

## التركيب الداخلي للأرض وتطورها المبكر

يزودنا التركيب الداخلي المعروف حاليا للأرض بمعلومات عن تطورها المبكر في أثناء وعقب تعاضنها مباشرة. فكما هو واضح من شكل ٤، يوجد ثلاث طبقات رئيسية تكون

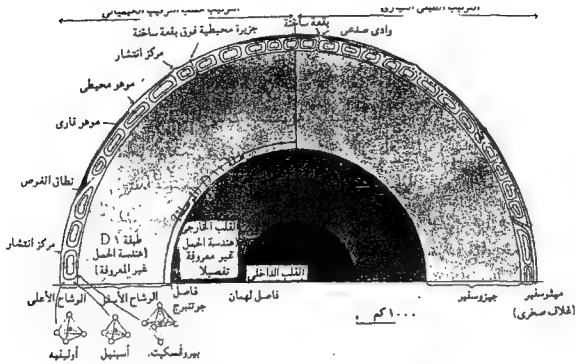
"القشرة" التي تعرف بأنها تلك المنطقة من الأرض التي تعلو فاصل "موهوروفشيك" (أو "موهو" للاختصار نسبة إلى الجيولوجي الكرواتي أندريجا موهوروفشيك الذي اكتشفه في عام ١٩٠٩م). الذي يفصل بين المناطق التي تتحرك فيها الموجات الأولية (٣) بسرعة متوسطة ٦.٥ كم / ث عن المناطق التي تحتها مباشرة ذات سرعة ٨.١ كم / ث.

ومن المعروف اليوم أن هناك نوعين من القشرة للأرض : القشرة المحيطية التي يبلغ سمكها من ٥ إلى ١٥ كم وتتكون في الأغلب من صخور مافية (أى يغلب في تركيبها عنصرا المغنيسيوم والحديد) يغلب في تركيبها سيليكات المغنيسيوم والحديد، مثل البازلت والجابرو\* وتشكل القشرة المحيطية ٦٠٪ من مساحة القشرة و ٢٠٪ من حجمها و ٩٩.٠٠٪ من الكتلة الكلية للأرض. ويمكن للهضبة المحيطية التي تشكل ١٠٪ من مساحة القشرة المحيطية وربما حوالى ٥٠٪ من حجمها أن يزداد سمكها ليصل ٣٠ كم. يبلغ متوسط عمر القشرة المحيطية ١٠٠ مليون سنة ويصل أطول عمر لها إلى حوالى ٢٠٠ مليون سنة.

أما النوع الثانى فهو القشرة القارية التي يبلغ مدى سمكها من ٣٠ إلى ٥٠ كم وربما يزداد إلى ٨٠ كم تحت بعض المناطق الجبلية مثل التبت والهمالايا، والتي تشكل ٣٧٤.٠٪ من الكتلة الكلية للأرض. وهى تتكون أساساً من سليكات الألومنيوم التي قمتها متوسط تركيب الانديسيت (صخر بركاني نسبة إلى الأنديس كما سماه ليوبولد فون بوخ. ويحتوى على  $SiO_2$  بنسب تختلف من حوالى ٥٥٪ بالوزن إلى حوالى ٦٣٪). ويبلغ متوسط عمر القشرة القارية حوالى بليونى سنة، بينما يمتد عمر أقدم أجزائها إلى أكثر من ٣.٨ بليون سنة. ويعرف بعض المؤلفين (مثل أندرسون، ١٩٨٩) قشرة "انتقالية" بين القشرة المحيطية والقشرة القارية تتميز بأنها تكون بعض الأقواس الجزيرية والحواف القارية، ويضع هضاب محيطية مثل هضبة كيرجولين فى المحيط الهندى ويتراوح سمك القشرة الانتقالية بين

(٣) الزلازل، أو تمزق الطبقات الحجرية للأرض، ينتج عنها نوهان من الموجات: الموجات الأولية (التضاغطية) تنذبذ في اتجاه انتشارها "وتضغط" على العوائق التي في طريقها، والموجات الثانوية (القصية) تنذبذ عموديا على اتجاه الانتشار وتهز الوسط الذي تنتقل فيه اهتزازات جانبية. وهكذا فإن الموجات الثانوية لا يمكنها الانتقال خلال أوساط سائلة. وكلما كان الوسط أكثر كثافة انتقل خلاله كلا النوعين من الموجات بسرعة أكبر.

(\*) الجابرو Gabbro (كلمة إيطالية) : اسم نوع من الصخر محب ومبرقش، أخضر أشهب، يغلب في تركيبه سليكات الألومنيوم والمغنسيوم والكالسيوم والحديد. (المترجم)



شكل ٤: التركيب الطبقي للأرض. إلى اليسار: التركيب الطبقي الكيميائي. إلى اليمين: التركيب الطبقي العياري حسب طريقة تشويه المادة.

حوالي ١٥ إلى ٣٠ كم. متوسط كثافة القشرة القارية حوالي ٢,٨ جم / سم<sup>٣</sup>. وهذا ينتج عنه منحني هبسومتري \*\* مزدوج القمة يبين توزيع الارتفاعات لسطح الأرض، لأن القشور القارية الأخف وزناً والأكبر سمكاً "تطفو" أعلى من القشرة المحيطية الأرق والأثقل على طبقة الوشاح الموجودة تحتها (شكل ٥). ويبين هذا الشكل أيضاً كيف أن فروق الارتفاع تؤثر على توزيع الكائنات الحية على سطح الأرض ويوضح شكل ٦ توزيع نوعي القشرة على سطح الأرض.

والطبقة التالية أسفل القشرة تسمى "الوشاح"، وتمتد إلى عمق حوالي ٢٩٠٠ كم حتى تقل سرعة الموجات الأولية بشدة من حوالي ١٣,٦ إلى حوالي ٨ كم / ث على طول حد يعرف باسم فاصل جوتنبرج (نسبة إلى عالم الزلازل الألماني بينوجوتنبرج الذي اكتشفه عام ١٩١٢ بعد تطوير دراسة سابقة للجيولوجي الأيرلندي ريتشارد ديكسون أولدهام أوضح فيها عام ١٩٠٦ أن الأرض لها قلب أو لب). ويتكون وشاح الأرض في الأغلب من سليكات المغنيسيوم، لكن المعدن الذي يدخل فيه هذا المركب محل جدل (أندرسون،

(\*\*) الهبسومتر Hypsometer: مقياس تقدير ارتفاع المناطق الجبلية من درجات غليان الموائع.

١٩٨٤). ويشغل الوشاح ما يقرب من نصف قطر الأرض، و ٨٣٪ من حجمها و ٧٧٪ من كتلتها. إنه يمثل الخزان الرئيسي الذى تصدر عنه المكونات الكيميائية للقشرة والمحيطات والغلاف الجوى وعن طريق تحوره من الغاز فإنه أنتج مركبات الكربون الغازية التى وفرت المادة الخام للجزيئات العضوية، والمنظم الحرارى  $CO_2$  الذى يحول دون تجمد سطح الأرض تماما. وتعمل فروق درجة الحرارة فى الوشاح على دفع تيارات حمل عملاقة ببطء شديد (بضع سنتيمترات فى العام)، وهذه التيارات بدورها تدفع ألواح الغلاف الصخرى وتسبب حدوث البراكين التى لا تعتمد على حدود الألواح.

ونظرا لصعوبة الملاحظة المباشرة للوشاح، فإن خصائصه وسلوكه وتاريخه يتم دراستها بطرق غير مباشرة. ويستخدم لهذا الغرض سرعات الموجات الزلزالية التى تنتشر خلال الوشاح، فى أثناء الهزات الأرضية، بالإضافة إلى الاختبارات المعملية حيث تقدر كثافة مواد الوشاح ويحسب تركيبها. ثم يتم مقارنة هذه النتائج بنتائج علم البترولوجيا التجريبية (أى فرع علم الجيولوجيا المعنى بالبحث فى أصل الصخور) وعلم الكيمياء الأرضية للحصول على المزيد من المعلومات. وتقتصر الملاحظات المباشرة القليلة لمواد الوشاح على تلك العقيدات التى تصل إلى السطح من جراء البراكين وأنابيب الكبرليت والثورانات النادرة فى النطاقات الجبلية التى تكشف عن أجزاء من طبقة الوشاح الواقعة تحت القشرة مباشرة. وهذه كلها عينات من الطبقة العليا التى يبلغ سمكها ٢٠٠ كم أو نحو ذلك.

ويقتضى منطق المعرفة أن ينسب للوشاح تركيب متوسط مماثل لتركيب البيريدو تايت، وهو صخر غنى بالأوليفين أو الزبرجد الزيتونى (بيريدوت Peridot هو اسم الزبرجد أحد الأحجار الكريمة). حيث يحتوى ٩٠٪ منه بالوزن على  $SiO_2$ ، وتكون الأكاسيد  $Al_2O_3$ ،  $FeO$ ،  $CaO$  و  $Na_2O$  معا حوالى ٥ - ٨٪، ولا توجد أية أكاسيد أخرى بتركيز يتجاوز ٦٪. ويحتمل أن يحتوى أعلى الوشاح (جوالى ١٥٠ كم) على ١٠٪ ماء فى المعادن المائية مثل الفلوجوبيت (ميكا) والأمفيبولات (رويلى، ١٩٧٥).

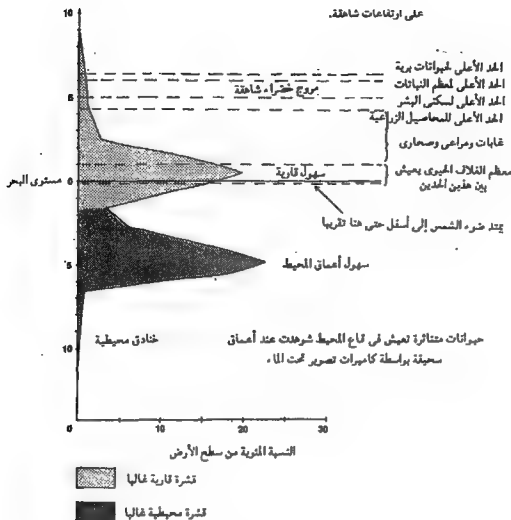
وتساعد سرعات انتشار الموجات الزلزالية على تمييز ثلاث مناطق رئيسية فى الوشاح. هى الوشاح الأعلى ويمتد من قاعدة القشرة إلى عمق نحو ٤٠٠ كم ويعتقد أن يكون المعدن السائد فى هذا الجزء هو الأوليفين ذو الشكل الأوليفينى الرباعى (شكل ٤)؛ وطبقة الوشاح العليا قليلة السرعة (تسمى LVZ أو Low-Velocity Zone وهى

مؤكدّة بالنسبة للموجات الثانوية وغير مؤكدة تماما بالنسبة للموجات الأولية) ربما تعزى إلى منصهر جزئى محدود يكون طبقات رقيقة من السائل بين حبيبات المعدن. لكن التحسينات الأخيرة فى دقة التاريخ الزلزالى أوضحت أن انتشار الموجات الزلزالية يمكن أن يكون أسرع. فى اتجاهات معينة فى نطاق السرعات القليلة LVZ (موازية لاتجاه حركة اللوح)، ولذا فإنه يمكن تفسيرها دون استشهد بالانصهار الجزئى. وتزداد السرعات الزلزالية بصورة ملحوظة تحت نطاق LVZ حتى عمق ٤٠٠ كم.

ويطلق على الطبقة بين ٤٠٠ و ٦٥٠ كم اسم "النطاق الانتقالي"، ويعتقد عادة أنه يتكون بصورة رئيسية من الأوليفين فى ترتيب رباعى أكثر ترابطا يسمى تركيب الإسبينيل (شكل ٤).

والحد الفاصل عند ٦٥٠ كم<sup>(٤)</sup> أكثر حدة من ذلك الذى عند ٤٠٠ كم (لأنه عاكس جيد للموجات الزلزالية) ويمكن أن يوجد بسماك ٤ كم فقط. ولا توجد هزات أرضية معروفة تحت ٦٩٠ كم، والألواح التى تخترق الوشاح تخترق الطبقة السفلى فقط بصورة نادرة وبصعوبة بالغة (شكل ٤). وقد انتهى بعض الجيوفيزيائيين على أساس هذه الملاحظة إلى القول بأن الوشاح فى الـ ٧٠٠ كم الأولى يحمل تياره مستقلا عن الوشاح الأسفل (على سبيل المثال: ماك كنزى وريشتر Mckenzie & Richter، ١٩٧٦ ماك كنزى، ١٩٨٣). وقد تعزز هذا الرأى مؤخرا عن طريق ملاحظتين مستقلتين: إحداهما تتعلق بنسبة النظيرين  $Nd^{143}$  و  $Nd^{144}$  فى القشرة. وقد قيست هذه النسبة بما يفيد أن نصف حجم الوشاح الحالى قد أمد القشرة بالنظير المشع  $Nd^{147}$  ولهذا فإن النسبة  $Nd^{143} / Nd^{144}$  يسهم فيها كل من تحلل النظير المشع  $Sm^{147}$  ووفرة العنصر  $Nd$  الأصلى كما حسبت على أساس الوفرة فى صخور الكوندريت الكربونية. أما الملاحظة الثانية فهى عن الاختلافات فى مستوى سطح البحر المقاس بالتتابع الصناعية والذى يمكن تحويله إلى قيم شذوذ الجاذبية بدقة بالغة. وهذا يبين أن خلايا الحمل بفواصل قدره ١٠٠ كم بين فروع الفصوص الباردة وفروع الرفع الساخنة موجودة فى الوشاح (على سبيل المثال، ماك كنزى، ١٩٨٣). تؤيد هاتان الملاحظتان التفسيرات المحبلة لصورة معقدة وغير مستقرة مؤقتا وذات مقاييسين بالنسبة للعمل فى أعلى ٧٠٠ كم من الوشاح. أحد المقاييسين يناظر مقياس الألواح ذاتها حيث أن المسافة من الارتفاع إلى الفصوص يمكن أن تصل إلى ١٠٠٠ كم، وتبدو متراكبة على دورة مقياس أصغر يتم فيها سحب خلايا متزنة تقريبا

(٤) يوجد الوشاح الأعلى فوق فاصل ٦٥٠ كم فى أماكن تسمى الاسينو سفير، أو الغلاف الوهمى (كلمة "الاسينوسفير" من أصل يونانى بمعنى ضعف دائرة مقاومة)، لأنه يستسلم بسهولة أكثر مما يقع أسفله (ويسمى أيضا ميزوسفير، أى الغلاف الأوسط) وأعلى (شكل ٤). يقتصر بعض المؤلفين الاسينوسفير على سبك ٤٠٠ كم والبعض يستخدمه بالتبادل مع "نطاق السرعة المنخفضة" LVZ.



الشكل رقم ٥ : المنحنى الهيبسومتري للأرض مرسوم عليه توزيع الكائنات الحية (مقتبس عن سكرت ويورتر ١٩٨٧).

إلى أشكال أسطوانية تحت تأثير الألوام المتحركة لكن درجة عالية من فك الاقتران على طول نطاق السرعات المنخفضة LVZ يساعد الخلايا من الرتبة الثانية كثيرا على استعادة أشكالها المتزنة تقريبا.

وبالنسبة للطاقة اللازمة لدفع هذا الحمل مزدوج المقياس فإنها تستمد من أسفل، من الوشاح الأسفل، ومن الداخل من انحلال النظائر المشعة لعناصر اليورانيوم (U)، والثوريوم (Th)، والپوتاسيوم (K). تكون القارات عوازل فعالة جدا، ولذا فإن درجة حرارة الوشاح الأعلى تحتها ترتفع، وتنخفض سرعة الموجات الزلزالية (أى الكثافة)، ومن ثم يتمدد الوشاح ويرتفع إلى أعلى محدثا مرتفعات جيوبدية. وعلى العكس، تعمل

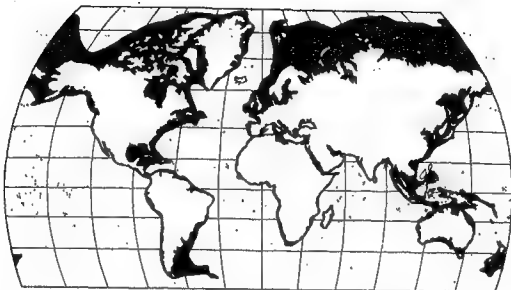
نطاقات الفوضى الكبيرة والمعمّرة على تبريد الوشاح وإنكماشه وخسفه، وتزيد السرعات الزلزالية وتتناظر هذه النطاقات مع النهايات الصغرى للجيويد. وتعمل إزاحات الكتل على تغيير الحركة القصورية للأرض وتسبب النزوح الحقيقي للقطين (أندرسون ، ١٩٨٤).

كذلك يمثل الـ ٧٠٠ كم من الوشاح الأعلى ذى الحمل المستقل عازلاً فعالاً للوشاح الأسفل الذى يحتمل أن تعمل فيه دورة حمل مستقلة ويطلق على الطبقة الأعلى بسمك ٢٠٠ كم تقريباً اسم الغلاف D<sup>(١)</sup>، والطبقة الأسفل بسمك ٢٠٠ كم اسم الغلاف "D". ويعتقد أن الوشاح الأسفل يتحرك عادة من الأوليفين، ولكن على نموذج تركيب البيرفسكيت الكثيف جداً حيث تحاط ذرة ميليكون (SI) واحدة بست ذرات أكسجين (O) بدلاً من أربع ذرات. من ناحية أخرى، إذا كانت حرارة الأديابات (أى تبادل حرارى صغرى) أعلى بمقدار ٢٠٠ م فقط، الأمر الذى يبدو مستحيلاً، فإن تركيب الكوندريت أو البيروكسين يمكن أن يكون أكثر ملائمة (أندرسون ١٩٨٩).

يبدو أن المادة فى مناطق قليلة جداً تتسرب من الوشاح الأسفل إلى الوشاح الأعلى، ويتعرف على هذه المادة على أساس نسبها النظرية. على سبيل المثال، النسب النظرية للصخور البركانية التى ثارت فى هاواى تتوسط تلك التى وجدت على طول مرتفعات منتصف المحيط (أى تلك التى مصدرها الوشاح الأعلى) وتلك التى ينبغى أن تميز "معظم الأرض"، أى التى تغذى من خزان معزول عن الوشاح الأعلى لمدة بليون سنة تقريباً. والخزان الوحيد الذى يحتمل أن تتوفر فيه هذه الصفات هو الوشاح الأسفل. ويبدو أن هذه المادة انتقلت من الوشاح الأسفل إلى الوشاح الأعلى خلال اضطرابات حدودية تحت النفاثات الراقعة لخلايا الحمل صغيرة المقياس فى الوشاح الأعلى (شكل ٤)، ويطلق عليها فى المؤلفات الجيولوجية اسم "العيون الساخنة" (بورك وويلسون - BURKE & WILSON, ١٩٧٦، وايت وماك كنزى، ١٩٨٩).

إن فاصل جوتنبرج لا يفصل فقط الوشاح الصلب عن القلب الخارجى السائل، ولكنه يمثل كذلك فاصلاً كيميائياً حاداً. إن معلوماتنا عن فيزياء قلب الأرض تأتى أساساً من علم الزلازل والمغناطيسية الأرضية التى تشفع باعتبارها كيمياء باطن الأرض المبنية على الوفرة الكونية للعناصر والمقارنات مع النيازك الحديدية من أجل الحدس بتركيبها المحتمل (جينلوز JEANLOZ, ١٩٨٣). وبالرغم من ادعاءات البعض بعكس ذلك، فإنه لم تتوفر أية عينات من القلب للفحص المباشر.

فى عام ١٩٣٦، لاحظ الجيوفيزيائى الداغركى "اينج لهمان Inge Lehman" أنه

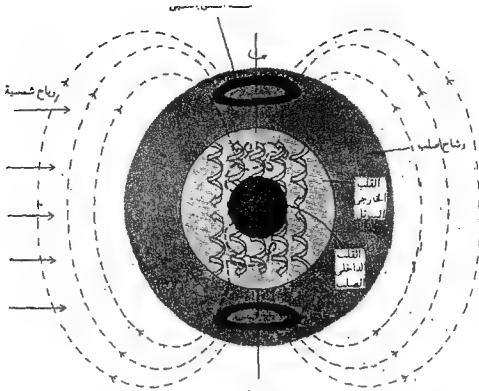


الشكل رقم ٦ : خريطة تبين توزيع القشرة المحيطية والقارية على الأرض. الأرفف القارية المهيمنة باللون الرمادي قارية (عن سكتروبيوتر، ١٩٨٧).

يجب افتراض وجود قلب صلب داخلي نصف قطره يساوى ١٢٠٠ كم وذلك لكى يمكن تفسير بعض الأطوار الخاصة للموجات الزلزالية على طول صدع (فالق) الألب فى نيوزيلاند، حيث لوحظت عند مراكز سطحية أكبر من ٢٠ أو عند زمن انتقال يتراوح بين ١٨ و ٢٠ دقيقة. وما يسمى بفواصل ليمان بين قلب خارجى سائل وقلب داخلى صلب (أو ربما لزج جدا)، هو بالفعل نطاق انتقال تزداد عبره سرعة الموجات الأولية من ١٠.٢ إلى ١١.٢ كم / ث (شكل ٤).

تسود فى القلب ظروف بالغة الشدة فالضغط يتراوح بين ١.٣ و ٣.٥ مليون جو، بينما تتراوح درجات الحرارة بين ٣٧٠٠ م عند فاصل جوتنبرج وحوالى ٧٠٠٠ م، ويعتقد أن كلا من المناطق الداخلية والخارجية للقلب تتكون غالبا من الحديد مع قليل من النيكل؛ (١) فمن المفروض أنها موصل كهربى جيد (٢) وأنها أكثف من ١٠ جم/سم<sup>٣</sup> على الأقل (أكثر من ٦.٠ جم/سم<sup>٣</sup> عند ضغط مقداره صفر). و (٣) وأنه لا يوجد عنصر آخر غير الحديد يفى بالغرضين (١) و (٢) ويتميز بوفرة كوتية عالية بدرجة تكفى لترشيحه. من ناحية أخرى، الكثافة، خاصة كثافة القلب الخارجى (٩.٩ جم/سم<sup>٣</sup> عند الحد الفاصل بين القلب والشواح)، أقل من كثافة الحديد السائل عند ظروف مقارنة من الضغط ودرجة الحرارة (٨.٠ جم/سم<sup>٣</sup>). هذا يعنى أن كمية صغيرة (فى حدود ٨ - ١٠٪) من مركبات أقل كثافة مثل الكبريت، والأكسجين، يمكن أن تكون قد كونت سبائك مع الحديد، ومثل هذه السبائك لها نقطة انصهار أقل من الحديد النقى. ويعزز هذا الرأى وجود مركبات ذات كثافة أقل فى القلب الخارجى حيث يعتقد أن درجة حرارته أقل من نقطة انصهار الحديد النقى.

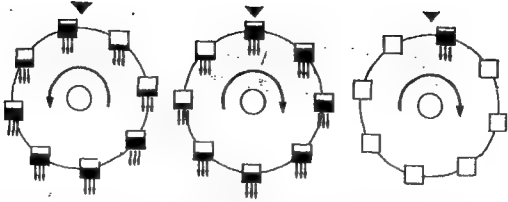




الشكل رقم ٧ : منظر تخطيطي لقلب الأرض والمجال المغناطيسي الذي يحدته (مقتبس عن چينلوز، ١٩٨٨).

كذلك فإن وجود تيارات حمل يفترض توليد دينامو ذاتي في اللب (القلب الخارجي يعزى إليه السبب في نشأة المجال المغناطيسي للأرض ويقائه (شكل ٧) ٩٠٪ من هذا المجال ثنائي القطب) مماثل لقضيب مغناطيسي مواز لمحور دوران الأرض) و ١٠٪ منه متعدد الأقطاب. ولا يقتصر تأثير حركات الحمل للقلب الخارجي السائل بدوران الأرض (تأثير كوريولس) ولكنها تتأثر أيضا بعدد "رايلي" مرتفع نسبيا (أى بالنسبة بين القوى التي تعجل المائع وقوى اللزوجة التي تعوق حركته) التي يحتمل أن تؤدي إلى انسياب دوامي. مثل هذا الانسياب (المشوش) غير المستقر يعكس الدينامو ويقلب مجال الأرض المغناطيسي في غضون بضعة آلاف من السنين لينشأ ما يسمى بالانعكاسات الجيومغناطيسية التي تشبه كثيرا "ساقية لورنز" (شكل ٨)، في الماضي كانت الفترات الزمنية بين انعكاسين غير منتظمة.

في الوقت الحاضر يوجد رأيان متنافسان بشأن ما يبقى على دورة الحمل في القلب الخارجي. الرأي التقليدي يعزىها إلى الفروق الحرارية التي تزود بالوقود جزئيا بواسطة  $U$  و  $K$  كافية في القلب، وجزئيا بواسطة طاقة الجاذبية التي انطلقت عند نشأة الأرض، وجزئيا بواسطة مصدر حراري ممكن تحور في أثناء عملية تبلور القلب الداخلي. وهناك آراء



الشكل رقم ٨ : "ساقية لورنز" نسبة إلى عالم الأرصاد الأمريكي "إدوارد لورنز" أحد مكتشفى السلوك العشوائى للظواهر الطبيعية. وفى هذه الساقية، إذا كان انسياب الماء عند القمة سريعا فإن التدويم Spin يصير عشوائيا، وكلما مرت قواديس التسرب تحت الماء المتدفق فإن امتلاها يتوقف على سرعة التدويم (أى الدوران). وإذا دارت الساقية بسرعة فإن القواديس يكون لديها وقت قليل لكى تقطى. أيضا، إذا دارت الساقية بسرعة فإن القواديس تبدأ فى الجهة الأخرى قبل أن يكون لديها الوقت الكافى لتفرغ ما بها. ونتيجة لهذا فإن القواديس الثقيلة فى الجانب المساعد يمكن أن تبطل الدوران ثم تعكسه. وقد اكتشف لورنز فى حقيقة الأمر، على مدى فترات طويلة، أن الدوران يمكن أن يعكس نفسه مرات عديدة دون أن يصل أبدا إلى معدل الحالة الثابتة أو يكرر نفسه بأية طريقة يمكن توقعها. هذه الساقية هى قياس تمثلى ميكانيكى كامل لدورة الحمل المتعكسة ذاتيا فى القلب الخارجى، حيث يحاكى تدفق الماء السريع عند القمة تدفق الحرارة. لاحظ أنه ليست هناك تغييرات ضرورية فى الدخل الحرارى لمحت اتمكسات عشوائية بالنسبة لدورة الحمل.

أكثر حادثة تعزىها إلى فروق فى الكثافة نتيجة تغير الموضع. وكلا النموذجين ليسا على سبيل الحصر، فمن المحتمل أن يساعد نوع ما من الحمل الحرارى على تبريد القلب الخارجى وتزويد الوشاح الأسفل بالحرارة.

توحى مغنطة الصخور السطح القديمة بوجود مجال جيومغناطيسى بنفس شدة المجال الحالى منذ ٢٥٠٠ مليون سنة على الأقل، بل وربما منذ ٣٥٠٠ مليون سنة، مما يدعو إلى الاعتقاد بأن قلب الأرض بتشكله الحالى لا يختلف كثيرا عن تشكله القديم. من ناحية أخرى، هناك براهين مبنية على أساس حسابات وقررة نظائر الرصاص Pb والزينون Xe فى الصخور توحى بأن قلب الأرض لا بد وأنه قد تكون بالفعل، فى أثناء الـ ١٠٠ مليون سنة الأولى من تاريخها. وبدلنا منطق المعرفة الآن لشكل القلب ربما يكون قد بدأ عندما كانت الأرض بثمان (  $\frac{1}{8}$  ) حجمها الحالى، وأنه أصبح مكتملا بعد أن تكونت الأرض بوقت قصير. وانطلقت عن تكون القلب طاقة جاذبية تكافىء الطاقة الحرارية التى استنفذتها الأرض كلها على مدى ٤٦٠٠ مليون سنة. وكان هذا كافيا لصهر وتكوين الكوكب بتركيبه الطبقي الذى يوجد عليه الآن.

والاهمية العظمى لعبت الارض ومجاله المغنطيسى بالنسبة لظروف سطح الارض تحمن، الشفق الشمالى (القطبى) الكبير، فى أنه يحمى الأرض من الجرععات المهلكة من الطاقة الشمسية بالإضافة إلى إمكانية تأثيره على المناخ.

### تكتونية الألواح (٥)

الغلاف الصخرى للأرض هو ذلك الجزء من القشرة والوشاح الأعلى الذى يتشوه بمرورته بتأثير الثقل والزمن (يبلغ سمكه بصورة عامة من ١٠ إلى ١٠٠ كم : شكل ٤). وينقسم إلى عدد قليل من الصفائح (الألواح) شبه الصلبة التى تتحرك حركة ثابتة بالنسبة لبعضها البعض (شكل ٣). ويفصل بين هذه الألواح أو الصفائح (سميت كذلك لأنها تشغل مساحات هائلة مقارنة بسمكها المتواضع) ثلاثة أنواع من الحدود: فعلى طول "الحدود المتباعدة" يتحرك لوحان بعيدا عن بعضهما البعض وعادة ما تتولد مواد جديدة على هيئة وشاح أعلى وقشرة محيطية جديدة تضاف إلى اللوحين المنفصلين جانبيا بطريقة متماثلة بالنسبة للحد المتباعد فى عملية تسمى "انتشار قاع المحيط". وأهم تمثيل للحدود المتباعدة هى مرتفعات وسط المحيط التى تسمى أيضا "مراكز الانتشار". وعلى طول "الحدود المتقاربة" يتقارب لوحان من بعضهما البعض وتهبط الحواف المحيطية داخله فى الوشاح بطريقة غير متماثلة على طول "نطاقات الغوص" التى تظهر كمناطق زلزالية مائلة لسمك  $\pm 50$  كم، وتصل فى العمق إلى فاصل  $650$  كم فى الوشاح (شكل ٤). والمظهر السطحي لنطاقات الغوص هى خنادق محيطية أو أقواس جزر بركانية أو أحزمة جبلية كبيرة على الحدود القارية مثل جبال الأنديز بأمريكا الجنوبية (شكل ٣). وعندما يمر لوحان بجانب بعضهما البعض بالتوازي مع الحد الفاصل فلا يحدث تهشم للألواح، وتظهر ملامح هذه الحدود فى صورة فوالق انزلاق كبيرة وتسمى "الحدود المحافظة" وكما هو واضح من شكل ٣، فإن مثل هذه الفوالق الانزلاقية فى اتجاه الطبقات تعمل عادة على تحول حركة اللوح من أحد أنواع الحدود (أو الأطراف) إلى نوع آخر (مثال ذلك فوالق سان أندرياس وكوين شارلوت فى شكل ٣)، ولذا فإنها تسمى "الفوالق (أو الصدوع) المتحولة".

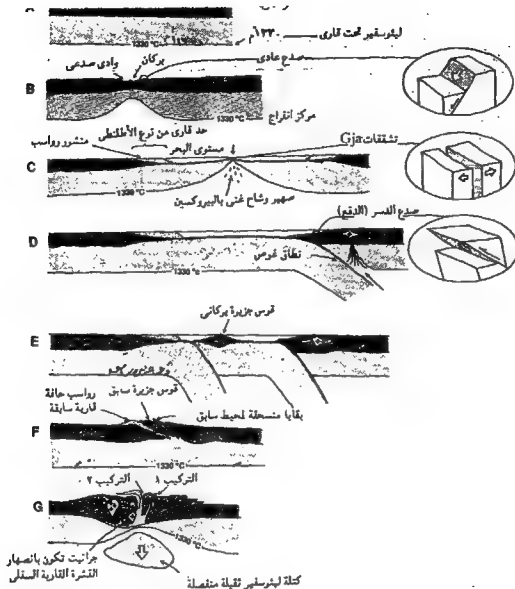
وتشكل هذه الأنواع الثلاثة من الحدود الصفائحى شبكة متصلة من أحزمة متحركة على سطح الأرض، وتحدد مواضع أكثر من ٩٥٪ من نشاطها الزلزالى. وتتميز الزلازل

(٥) تكتونية Tectonics (كلمة إغريقية الأصل معناها "الماهر فى البناء"، أو "النجار") هى فرع علم الجيولوجيا الذى يعنى ببناء وتطور تركيب القشرة الصخرية الخارجية للأرض (الليثوسفير)، والقرى التى سببت هذا التطور. وتشير أيضا إلى التركيب الجيولوجى لمنطقة ما. وتشير تكتونية الألواح (أو الصفائح) إلى كل من التركيب الصفائحى للغلاف الصخرى (الليثوسفير) ودوامته. ولمعرفة مقدمة مبسطة نوعا فى تكتونية الألواح انظر ديوى (١٩٧٢). ومن بين التقارير الحديثة الأكثر تفصيلا يوضع كوكس وهارت Cox & Hart (١٩٨٦) جوانبها الكينماتيكية (الحركية)، ويعرض بارك Park (١٩٨٨) وكوندى Condie (١٩٨٩) للنتائج الجيولوجية، وفاولر Fowler (١٩٩٠) للجوانب الجيولوجية. ويقدم مينارد Menard (١٩٨٦) عرضا تاريخيا ممتازا للموضوع.

الضحلة (عمق البؤرة أقل من ٦٠ كم) بأنها على وجه الحصر تعبر عن حدود متباعدة ومحافظة، حيث أن جميع الهزات الأرضية تقريبا ضحلة عند أعماق أقل من ٣٠ كم. والزلازل الضحلة والمتوسطة (بين ٦٠ و ٤٥٠ كم) والعميقة (بين ٤٥٠ و ٦٩٠ كم) تكون مصحوبة بحدود تقاربية، إن القارات تتحرك مطمورة في ألواح مثل السفن المتجمدة في طافيات (رقائق) الجليد الجارفة. والانجراف القاري يحدث نتيجة لحركات الألواح. ولقد عرفت المواضع الحالية لحدود الألواح وحركاتها من أليات بؤر الهزات الأرضية (أى من معرفة اتجاه الانزلاق على طول كسر فى أثناء زلزال) من الجيوديسيا (\*). وأهم ما يظهر من الخريطة المبينة فى شكل ٣ أن أحزمة الزلازل تتركز فى الغلاف الصخري المحيطي (متطابقة مع حدود الألواح)، على عكس التششت الهائل الذى توجد عليه فى الليثوسفير القارى (مثل غرب الولايات المتحدة وآسيا الوسطى وشرق أفريقيا : تبدو منقطة فى شكل ٣)، بصرف النظر عن نوع طرف اللوح. وينتج هذا من الفرق فى تركيب نوعى القشرة المحيطية ليست كذلك (حوالى ٥٠٪ بالوزن). ومن ثم فإن القشرة القارية ذات شدة قص منخفضة مثل الكوارتز، بينما تعتبر القشرة المحيطية ذات مقاومة أكبر لتشويه القص. كذلك فإن القارات قابلة للطفور (أى أنها عادة لا تفوص) بينما يعتبر الفوص هو المصير العادى للقيعان المحيطية.

وتواكب الحدود الصفائحىة سلسلة عريضة من عمليات جيولوجية نوعية، وتساعدنا سجلاتها فى الماضى الجيولوجى على إعادة بناء الحدود الصفائحىة السابقة وتصحيح تاريخ حركات سطح الأرض، وهذا كله ليس مهما فقط بالنسبة لسكان هذا السطح، ولكنه أيضا يوفر معلومات قيمة تتعلق بتطور الطبقات الأعمق من الكوكب. تنشأ الحدود المتباعدة فى القارات عادة عندما تقع القارة على منطقة ساخنة فى الوشاح (ربما بسبب العزل القارى ذاته) الذى يمثل بدوره مرتفعا جيوديا. إن كلا من انبجاس الحمل الشديد (البقعة الساخنة) وجهد الجاذبية المصاحب للمرتفع يمزق القارة إربا. والنتائج الأولى لهذا التمزق عبارة عن أغوار متعددة الفروع تسمى الوديان الصدعية. مثل تلك الموجودة حاليا فى شرق أفريقيا (شكل ٣). مثل هذه الوديان الصدعية تكون عادة مواقع نشاط بركانى يضرب الوشاح الأعلى مباشرة (شكل ٩ب). يعمل الشد على ترقيق القشرة التى يختلف سطحها بسبب الترقيق الحادث فوق مادة انبجاس الوشاح الساخنة هذا الانبجاس أيضا يرقق الغلاف الصخري (الليثوسفير) إلى حد كبير، وأخيرا تنشطر القارة ويبدأ انفراج قاع المحيط فى تكوين محيط (شكل ٩ج). تنمو القشرة المحيطية على طول مراكز الانفراج ملتحمة بطول نطاق ضيق جدا (أقل من

(\*) الجيوديسيا علم داسة شكل الأرض وقياس سطحها باستخدام طرق رياضية. (المترجم)



الشكل رقم ٩ : تمثيل مقطعي "لدورة ويلسون". أ - ليشوسفير قاري عادي، ب - "صدع" يحدث حدثاً  
لوحياً متباعدة على طول وادي صدعي مميز بنشاط بركاني وصدعي عادي. ج - انقراج  
قاع المحيط على طول حد تباعدى يسبب كسح المحيط بحدود قارية من نوع الأطلنطي. د  
- تقارب الأكرواح يحدث نطاق غوص يعود قاع المحيط بمحاذاته إلى الوشاح وبسبب  
انصهاراً جزئياً.  
هـ - المراحل النهائية من انفلاق المحيط. ما هو مرسوم هنا عبارة عن قوس جزيري "دخيل"  
واقع ضمن المحيط. و - محيط مغلق. لاحظ أن القوس الجزيري "الدخيل" في البناء  
النهائي للحزام الجبلي المستحث بالتصادم سيكون من الصعب تفسيره بالنسبة للصحة  
السابق مع أى من القارات.  
ز - تقارب بين القارات أدى إلى زيادة سمك الليشوسفير والقشرة جذر كبير من  
الليشوسفير البارد صار غير مستقر وانفصل ليغوص في داخل الأسينوسفير الأقل كثافة.  
إن ارتفاعاً مفاجئاً بقدر ١٣٣٠م يمكن أن يسبب انصهاراً جزئياً في داخل القشرة ويؤدي  
إلى مزيد من التمايز

١٠ كم) عن طريق الحقن المتكرر لحمم (الاقا) بازلتى ساخن لدرجة الاحمرار على طول المحور في داخل تشققات مفتوحة بالتباعد المستمر بين لوحين (انظر شكل ٩ج، هذه التشققات تسمى تشققات جا (Gja) في آيسلندة، حيث يمكن رؤيتها على سطح الأرض). تتراص المعادن المغناطيسية المحتوية على الحديد موازية المجال المغناطيسى السائد للأرض في مراكز الانفراج (الانتشار)، وكلما برد الحمم (اللاقا) إلى أقل مما يعرف بدرجة حرارة كيورى (عموما بين ٦٠٠ و ٤٠٠ م°)، فإنها تكتسب مغناطيسية ضعيفة، حيث تتجمد تماما بمرور الوقت الذى تبرد فيه ثقل لابة البازلت تحت درجة كيورى المميزة له. ونظرا لأن المجال المغناطيسى للأرض ينعكس عشوائيا، فإن نطاقات مختلفة التمغنط ذات عروض مختلفة تخطط قاع المحيط موازية لمراكز الانفراج وتوفر وسيلة لإعادة بناء الهندسات الماضية لمثل هذه المراكز (شكل ١٠). ونظرا لأنه من الممكن أن يؤرخ للصخور النار الممغنطة بطرق نظائرية، فإن مقياس الزمن المعكوس يمكن إنشاؤه ليعطى أيضا سرعة انفراج قاع المحيط على سبيل المثال، يتمدد المحيط الأطلنطى بسرعة انفراج مقدارها ٢ر٥ سم/سنة، بينما تبلغ سرعة الانفراج لمرتفع شرقى المحيط الهادى حوالى ١٦ سم/سنة. إن كل مراكز الانتشار تقريبا تقع الآن تحت مستوى سطح البحر بمقدار ٢ر٥ كم تقريبا، وينخفض قاع المحيط بعيدا عنها سالكا شكلا منحنيا أسيا في غاية الانتظام، لدرجة أنه أصبح من الممكن ببساطة تقدير عمر قطعة من قاع المحيط بقياس عمقه (شكل ١١). هذا الحسوف المنتظم يعتمد على تبريد الليثوسفير كلما ابتعد عن مراكز الانتشار الساخنة. وعندما يبلغ عمر الليثوسفير ٨٠ مليون سنة تقريبا فإن حرارة الحمل لقاعه تتعادل مع الحرارة المفقودة من قمته، وينتهى الحمود الحرارى.

كذلك فإن الحواف القارية الناشئة عن تصدع قاع المحيط وانفراجه المتكرر (يسمى "النموذج الأطلنطى"، حسب ما أسماه الجيولوجى النمساوى "إدوارد سويس" Eduard Suess فى عام ١٨٨٨م، نظرا لانتشارها بكثرة حول المحيط الأطلنطى) تنخفض طبقا لمنحنى مماثل، وتتراكم تباعا على هيئة منشور من الترسيبات (شكل ٩ج). ويمكن أن يصل سمك الترسيب إلى ١٧ كم على طول هذا النوع من الحواف القارية القديمة (مثال ذلك الحافة الأطلنطية لشمال أمريكا) ويعزى جزء من هذا السمك إلى هبوط تحت ثقل الرسوبيات المترسبة فى أثناء طور الحمود الحرارى. وتعتبر المناشير الرسوبية المترسبة على الحواف القارية ذات النوع الأطلنطى من الأماكن الأولية لتوليد وتخزين الاحتياطى الهيدرو كربونى العالمى.

يحدث عادة أن تتكون نطاقات غوص فى الأماكن التى قلى فيها كيميائىكا (حركية) الألواح تقارب لوحين (شكل ٥٩). أطلق "سويس" كذلك اسم "النموذج الباسيفيكي" على الحواف القارية المتكونة بعمليات غوص (مثل شمال غربى أفريقيا). وهناك تأثيرات

متنوعة تسهم في تفرجها، لكنه أمر يدهي أن يغوص لئوسفير محيطى كثيف بارد قديم فى الوشاح الأعلى بسهولة أكثر مما يحدث للئوسفير محيطى حديث ساخن وأقل كثافة. يجرى ماء كثير إلى أسفل على طول نطاقات القوس فى أطوار معدنية مائية ذات أصل نارى ووسوبى (أمفيبولات، ميكا، كربونات مائية متنوعة، أكاسيد). وكلما نزلت فى المناطق الساخنة ذات الضغط العالى من الوشاح فإن الأطوار المعدنية الاسترخائية تصبح أكثر تماسكا، محررة ماها الذى يصعد رأسيا فى أسفين الوشاح الكاسى، خافضا نقطة انصهاره ومحفزا لاتصهار جزئى. يصهر الوشاح المائى الأمفيبولات، من بين أشياء أخرى، وتولد هذه صخور صهارية نموذجية بآنية لأقواس جزيرية. هذه الصخور هى الأنديسيت (انظر أعلاه) الذى يتشابه تركيبه مع تركيب معظم القشرة القارية.

وهكذا، فى حين أن الكليנוبيروكسينات الناشئة من الوشاح هى المصدر الرئيسى لصخور البازلت المحيطية، فإن البيروكسينات + الماء ( $H_2O$ ) = الأمفيبولات، تبدو أنها المساهم الرئيسى لنشوء القارات لهذا فإن  $H_2O$  يعتبر مكونا حرجا فى دورة تكتونية الألواح التى تصنع فى نهاية الأمر قارات من وشاح فوق ما فى بصورة غالبية كذلك فإن كربونات الكالسسيوم ( $CaCO_3$ ) فى رسوبيات القوس تتفاعل مع مركبات  $SiO_3$  الرسوبية (عادة فى شكل صوان بحرى عميق) لتحرر ثانى أكسيد الكربون  $CO_2$  فى الغلاف الجوى خلال نشاط بركانى قوس جزرى. وكما ذكرت أعلاه، فإن دورة ثانى أكسيد الكربون تكون ترموستات فعال جدا يحول دون تجمد الأرض (برويكر، ١٩٨٥).

عندما تتصادم قارتان عبر حد تقاربى (شكل ٩و)، فإن التعويمية تكبت القوس وتتحول الازاحة إلى تشوه (يسمى انفعال) فى القارتين حيث تنسحقان معا جانبيا بطول حد التقارب (شكل ٩هـ، و). وينشأ عن هذا الانسحاق سلسلة جبلية شامخة مثل الهيمالايا بطول جبهة التصادم، تسمى البناء. وكلما ارتفعت الجبال زاد سمك الليثوسفير وانغرز المزيد منه فى طبقة الأسبنوسفير الواقعة تحته على هيئة جذر (مولنار Molnar، ١٩٨٦). ثم ينصهر هذا الجذر (كلما هبط فى مناطق أسخن من مستوى استقراره العادى)، كما يعمل على صهر القشرة القارية الكاسية جزئيا ويميزها إلى قشرة عليا غنية بمركب  $SiO_2$  والمواد الطيارة، وقشرة سفلى مائية أكثر مقاومة للصهر. هذا النوع من القشرة القارية ذات الطبقة المزدوجة هو المنتج النهائى غير القابل للإتلاف فى دورة الألواح التكتونية.

والسؤال الذى يطرح نفسه على الفور هو : لماذا لا يكون سمك القارات ٥٠ - ٨٠ كم مثلما هى موجودة فى نطاقات التصادم النشطة (مثلا : من الألب إلى الهيمالايا)، إذ أنها نموذجيا ٣٠ - ٥٠ كم. هناك سببان رئيسيان لهذا : هو أحدهما هو أن القارة الأعلى من ٤ - ٥ كم بالنسبة لقيعان المحيط تقبل إلى الانتشار تحت تأثير طاقة جاذبيتها الخاصة،

مثلا يحدث لكتلة من العجين تترك على سطح مسطح.. وهذا ضحيح خاصة بالنسبة للمناطق الجبلية العالية جدا مثل الهيمالايا والتبت (متوسط ارتفاعها فوق قاع المحيط فر حدود ١٠ كم). هذه العملية يمكنها أن تعيد قشرة صميكة إلى السمك العادى خلال ملايين قليلة إلى عشرات قليلة من بلايين السنين (مولنار، ١٩٨٦).

السبب الآخر هو آلية التحات السطحي Subaerial erosion (بيتمان وجولوفشنيكو، Pitman & Golovchenko ١٩٩١). ذلك أن عوامل خارجية، مثل الرياح والمطر والجليد التى تستمد طاقتها من حرارة الشمس تعمل باستمرار على تعرية ما تبنيه تكتونية الألواح. وخاصة الماء  $HO_2$  عندما يكون فيضانات غزيرة، وسيول، وأنهار، ومجلدات (أنهار جليدية)، وأمواج فإنه يفتت أجزاء من سطح الأرض وينقل الحطام الناتج ليرسبه فى النهاية فى المحيط وشيئا فشيئا يعرى هذا التحات سطح الأرض، وإذا ما ترك على حاله فإنه يصل بالتعرية إلى مستوى سطح البحر. لكن هذه عملية بطيئة جدا. فإذا ظل مستوى سطح البحر ثابتا، فإنه يلزم عدة مئات من ملايين السنين حتى تصل التعرية بمنطقة جبلية إلى مستوى سطح البحر (بيتمان وجولوفشنيكو، ١٩٩١).

### تكتونية الألواح فى تاريخ الأرض :دورة ويلسون

فى عام ١٩٦٨م اقترح عالم الأرض الكندى العظيم ج. توزوويلسون أن تكتونية الألواح قد استمرت لفترة طويلة من تاريخ الأرض، والجيولوجيا التاريخية ليست أكثر من عملية مستمرة لانتفاخ المحيطات وانغلاقها (شكل ٩ أ - ر) ونظراً لأن هذه الدورة (لذا سميت بدورة ويلسون) لا تحدد فقط شكل المحيطات بل تحدد أيضا قياس أعماقها وطوبوغرافية القارات، فإن سجلاتها تشكل تقريبا كل التاريخ الجيولوجى لكوننا. وحيث أن الألواح فى حالة حركة فإنها تواصل أيضا عملية تكوين المادة القارية، ومن ثم فإنها تعمل على تكبير القارات واتساعها.

قسم الجيولوجيون تاريخ الأرض إلى أربعة أقسام رئيسية تسمى دهورا (جدول ١): دهر اللاحياة القديم التى تسمى Priscoan<sup>(٦)</sup>. فى العصور التى ليس لدينا لها سجل جيولوجى بسبب الدمار الأخير الذى أحدثه الحصف والفوس وصدم النيازك، ويغطى الفترة الزمنية بين تعاطم غو الأرض حتى أربعة بلايين سنة مضت. والدهر الثانى يسمى الحقب المسحيق Archæan<sup>(٧)</sup>.

(٦) من الأصل اللاتينى Priscus وتعنى "البداى" أو "القديم".

(٧) من الأصل الاغريقى لكلمة جريك ص ٤٥ وتعنى "البدء" أو "الأصل"، وكلمة toswov BD hg:hCkhj hgpdj mhggdmhkhj. أى الكائنات الحية والحيوانات.



جدول ١ : الدهور في تاريخ الأرض

الدهر	بدايته	نهايته
(مقدرا بملايين السنين قبل الآن)		
دهر الحياة الظاهرة	٥٧٠	—
الدهر الفجرى (طلائع الحياة)	٢٥٠٠	٥٧٠
الحقب السحيق	٤٠٠٠	٢٥٠٠
الدهر القديم (اللاحياة)	٢٤٦٠٠	٤٠٠٠

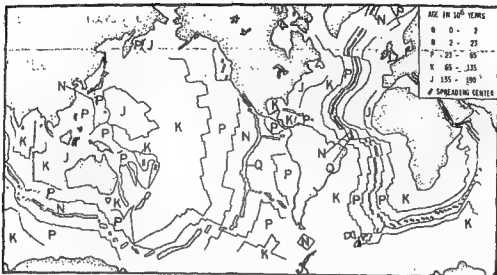
ويعتد بين ٤ و ٢٥٠٠ مليون سنة مضت، حيث كانت الأرض أكثر سخونة مما هي عليه الآن (كانت درجة حرارة اللقا التي تثور عند السطح أعلى ٢٠٠ م تقريبا من أكثر الحمم سخونة في الوقت الحالي)، وكانت الألوان أصغر، وربما كانت تتحرك أسرع ست مرات (ربما لأن الحمل كان أشد في أرض أكثر سخونة)، ولم يكن هناك قارات هائلة، أو على الأقل لم تكن يقلب عليها وجود  $SiO_2$  بنفس تركيبها الحالي. ويحتمل أن شكل الحياة الموجود آنذاك كان من النوع البكتيري. أما الدهر الثالث فهو دهر طلائع الحياة (أو الدهر الفجرى) Proterozoic<sup>(٨)</sup>، الذي امتد بين ٢٥٠٠ و ٥٩٠ مليون سنة مضت، وشهدت نمو القشرة الأرضية إلى حجمها الحالي تقريبا، كما شهد عملية تبريد الأرض وبطء حركة الألواح، ربما إلى متوسط قيمتها الحالية. وأخيرا يأتي دهر الحياة الظاهرة Phanerozoic<sup>(٩)</sup> الذي نعيش فيه، ويغطي (  $\frac{1}{3}$  ) التاريخ المبكر، لكنه أفضل حقبة تم دراستها وفهمها. وتلا هذا تفجر هائل في تنوع أشكال الحياة خلال الفترة منذ ٥٧٠ و ٥١٠ مليون سنة<sup>(١٠)</sup>، فقط تطورت في هذه الحقبة معظم أشكال الحياة الرئيسية التي نعرفها الآن، وبلغت ذروتها منذ نحو ٣ ملايين سنة بمخلوق ذكي يسمى الإنسان.

لم تختلف حقبة الحياة الظاهرة بالنسبة للحقبة الفجرية فيما يتعلق بسلوك الكوكب إلا في التنوع الهائل الذي حدث للأحياء الأعلى، وخاصة النباتات. فقد زادت الحركات القارية من تأثيرها على الدورة في المحيطات وعلى المناخ كلما نمت القشرة القارية. وفي أوقات حدوث أقصى تشقت قاري، خاصة عندما اتصلت البحار الشرقية الغربية بالبحار الشمالية الجنوبية، كان مناخ الأرض أكثر اعتدالا منه عندما أعاقت القارات العملاقة

(٨) من الأصل الاغريقي لكلمة nestspe وتعني "فجر الحياة".

(٩) من الأصل الاغريقي لكلمة extrapos وتعني "الحياة المرتبة أو الظاهرة".

(١٠) لمعرفة المزيد حول هذا التفجر في تنوع أشكال الحياة انظر "جولد" Gould (١٩٨٩)، يقدم هذا الكتاب القيم أيضا عرضا ممتازا لمبدأ "المصادفة" في تطور كل من الأرض وسكانها. لقد اختلطت تضميناته الهامة عن الاستمولوجيا إلى حد ما بفهم غير كاف من جانب "جولد" لآراء "بوبير" Popper.



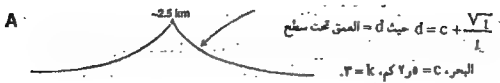
الشكل رقم ١٠ : عمر المحيطات بعيداً عن مراكز الانتشار فيتموزج متماثل جانبا مقياس بواسطة ترسيب متماثل لشذوذ مغناطيسي، لاحظ كيف يستطيع المرء بمقايمة حدود نطاقات العمر أن يستفيد بناء الهندسات الماضية للمحيطات، ومن ثم للانجراف القاري (عن أويدا ١٩٨٣، eda).

الدورة المحيطية الشرقية الغربية.

إن عملية التحكم الرئيسية التي مارسها تكتونية الألواح بالنسبة لعمليات التعرية والترسيب الخارجية تمت من خلال التحكم في مستوى البحر<sup>(١١)</sup>. وغالباً ما يتم هذا التحكم من خلال معدل حركة الألواح، حيث يحدث نتيجة الهبوط الحراري لقيعان المحيط كدالة في الزمن أن تؤدي معدلات حركة الألواح الأسرع إلى تكوين مرتفعات وسط المحيط (شكل ١١ ب)، ومن ثم تنقص سعة أحواض المحيط جاعلة ما عا "يراق" على القارات (يطلق على هذا التدفق اسم "طفيان" لأن مياه المحيط تطفئ وتتقدم على سطح اليابسة). على العكس من ذلك. يعمل معدل حركة الألواح البطيء على إنقاص حجم مرتفعات وسط المحيط ويزيد من سعة الأحواض المحيطية مسبباً آنذاك انحسار المياه من داخل القارات، وهو ما نسميه "الانحسار". Regression.

أيضاً، تعتبر أوقات التصادمات القارية الكبرى بمثابة أوقات السعة المتزايدة لأحواض المحيط لأن السحق التصادمي للقشرة القارية يجعل سمكها أكبر ومساحتها أصغر. ومن ثم فإن الأحداث الرئيسية للتصادمات القارية ترتبط بأوقات الانحسارات الرئيسية. إحدى قوى الدفع الرئيسية المؤثرة على الألواح هي شد الجاذبية المبذولة بواسطة صفائح

(١١) تاريخ ومقدار وأسباب ذبذبات مستوى سطح البحر كميات أطلق عليها "سويس" في عام ١٩٨٨ سم "تغيرات المنسوب البحري العام" وقد نوقشت باستفاضة في العقد ونصف العقد الأخيرين. ولقد تطور هذا المجال وأشكالها بسرعة لدرجة يصعب معها هنا رسم صورة دقيقة وصحيحة له في الحالة الراهنة.



الشكل رقم ١١ : أ - تبريد وهبوط قيعان المحيط كدالة في العمر. ب - الفرق بين مراكز الانتشار البطيء والسريع لاحظ أن مراكز الانتشار السريع تسبب مرتفعات أكبر، ومن ثم تنقص سعة أحواض المحيط.

غوص كبيرة. وكلما كان نطاق الفوص الذي يهبط فيه اللوح طويلاً كانت حركة ذلك اللوح أسرع. ونظراً لأن التصادمات تزيل نطاقات الفوص، فإنها كذلك تبطئ من معدلات حركة الألواح. ومن ثم فإن التصادمات تؤثر أيضاً على حجم المرتفعات وتعمل على تكبير الانحسارات.

ويمكن القول ببساطة أن مستوى سطح البحر العالي والعالي النطاق يؤدي عموماً إلى مناخ عالمي أكثر دفئاً وتوازناً، بينما مستوى سطح البحر المنخفض يفعل العكس. لكن مستوى سطح البحر العالي يمكن كذلك أن يزيد من معدل إزالة ثاني أكسيد الكربون  $\text{CO}_2$  من الجو بترسيب المزيد من حجر الجير  $(\text{CaCO}_3)$ ، ومن ثم يساعد على تبريده. ونظراً لأن مستوى سطح البحر هو الذي يحكم عملية تغير (تعرية) اليابسة (عن طريق التحكم في المناخ والمستوى الأدنى). ويتحكم في توزيع البيئات الملائمة وتبادل الاتصال بينها، ويحكم المناخ العالمي، فإنه يمثل كذلك أحد الموجهات الأولية لتطور الحياة.

هناك عامل واحد خارجي لا يعتمد على أي شيء أرضي ولا على طاقة الحرارة الشمسية، ألا وهي الأجسام الموجودة خارج الأرض والتي يعبر مدارها الأرض وتسقط عليها.

يسقط العديد من النيازك صغيرة الحجم (من بضعة سنتيمترات إلى عدة أمتار) يوميا تقريبا، ولكن نادراً ما يضرب الأرض جسم كبير (نصف قطره نحو ١٠ كم). ومثل هذا الجسم كان مسئولاً ذات مرة منذ ٦٥.٠ مليون سنة عن تسمم المحيط العالمي وإبادة نحو

٨٠٪ من أنواع الكائنات الحية، بما فيها الديناصورات، التي تعيش على الأرض، مثل هذه الأحداث التي تحدث "مصادفة" ويكون لها نتائج كبيرة على تطور الأرض إنما هي مذكورات بأن هذا الكوكب العجيب الذي نعيش عليه ليس فى الحقيقة سوى جزء من كون مجهول تحدث فيه الصدفة، قبل الارادة، مجرى الأحداث.

## الأرض والفكر

لقد قدمت فى هذا الفصل والفصل السابق عرضاً شاملاً موجزاً للصلاحيات الظاهرة جداً لتركييب وسلوك وتطور الأرض بدءاً من أصولها السديمية منذ نحو ٤.٥ بليون سنة حتى الآن. وإنه لأمر جد جدير بالملاحظة أن نرى كيف أن الإنسان الذى اخترع الكتابة منذ ٥.٠٠٠ سنة فقط كوسيلة فعالة لتخزين معارفه ونقلها، قد نجح فى معرفة الكثير جداً عن التاريخ الذى يمتد إلى مثل هذه الفترة الهائلة من الزمن. لكن هذا الانجاز العظيم يجب ألا يحجب عنا الحقيقة التى ذكرناها فى الفقرات السابقة على أنها تمثل فقط قدراً كبيراً من التعميم. ذلك أن كل جزء تقريباً من هذه القصة فيه مجال للنقاش، وهناك قصص بديلة تنافس تلك التى أفضلها. على سبيل المثال، أوضحت أن غمر الأرض كان متجانساً، وهناك آخرون يفضلون أن يكون النمو غير متجانس وأنا أميل إلى تصور وشاح غنى بالأوليئين، بينما يفضل آخرون تصويره غنياً بالبيروكسين. وأنا أشدد على أن تطور الأرض المستمر كان محكوماً بأحداث المصادفة، وآخرون يفضلون قصة غير متصلة. مميزة بأحداث جبرية. وأنا أعزى الثورات الكبرى فى الغلاف الجوى إلى تصادم أجسام خارجة عن الأرض، وآخرون يفضلون التمسك بمسئولية النشاط البركاني. لبقعة ساخنة.

هذه الاختلافات فى الآراء لا تنشأ عن اختلاف جوهرى فى البيانات المتاحة. فالإتصال الدولى فى مجال العلم وشعور الود والأمانة بين العلماء يجعل كل المشتغلين بعلوم الأرض على صلة بنفس مجموعة البيانات المتوفرة لهم تقريباً، والاختلافات تأتى نتيجة للطريقة التى ينظر بها الشخص إلى هذه المجموعة المشتركة من البيانات. ولا يعتمد نوع الأفكار التى تجلب لتفسير البيانات بدرجة كبيرة على البيانات ذاتها، ولكنه يعتمد على الشخص الذى يتناولها، على تجارب المرء وثقافته وبيئته، ومعرفته، وشجاعته، وميوله. كل هذه العوامل تسهم فى بناء فلسفته الخاصة Leitbilder. أى مجموعة الأفكار



الشكل رقم ١٢ : الهركان الثائر (حسن داغ؟) مرسوم على حائط أثرى فى كاتالهورك، وسط تركيا (حوالى ٦٥٠٠ قبل الميلاد : ميلارت، ١٩٦٧)، هذه أول بانوراما معروفة رسمها الإنسان، وفيها يحتمل أن يكون الهركان الشديد قد اعتبر الممثل الأرضى لإله كاتالهورك الذكر، الثور.

والاعتقادات والقناعات التى لا يمكن اختيارها عموماً على نحو دقيق جداً. وفى ضوء هذه "الفلسفة الخاصة" Leitbilder يبدع نظريات أو يعدكها من خلال الاختيار. إن تاريخ علوم الأرض؛ قبل تاريخ أى علم آخر؛ عبارة عن سلسلة من الحدس والتفتيد (الدحض) تسببها الملاحظات المستحثة من الحدس الأصلى، لكننى أعتقد أن عدداً من الظواهر المثيرة لدينامية كوكبنا هو الذى ربما ألهم أسلافنا بعدد من الفلسفات التى ورثوها لنا. فالأساطير البابلية التى سجلت أن كل سنة عظمى (دورة بدور اعتدالى واحد) تنتهى بفيضان، يمكن أن تمثل ذاكرة للذيان جليدى منتظم regular deglaciations فى وقت لم يكن قد عرفت فيه مبادرة الاعتدالية بعد. وربما كان هذا هو السبب فيما نراه من اختلافات كبيرة، وغير مقبولة فلكياً، فى تقديرات القدماء لطول السنة العظمى (من عدة آلاف إلى ٣٦٠٠٠). ربما كانت هناك دورية غمضة فرضت نفسها على الذاكرة العامة للإنسان مقارنة بالدورات السنوية والقمرية واليومية، مما يعنى سلوكاً منتظماً للأرض والسموات والجرم الذى كان محل تعظيم.

وأختم هذا المقال بحدس آخر هو أن الأرض ذاتها ربما تكون قد أوحى بالانغماس فى العبادات التوحيدية (الأم الإلهة)، ومعها الفلسفات الجبرية الخاصة، من خلال نشاط شديد لبركان مزدوج القمة حدث فى قلب آسيا الصغرى (بركان حسن داغ الجبار) الذى يبدو أن سكان أول "مدينة" معروفة، كاتالهورك (انظر ميلارت، ١٩٦٧)، قد اعتبروه ممثلاً للإله الذكر "الثور". كل من الجبل (شكل ١٢) والثور، أطلق عليها اسم "برج الثور"، قد يفتتح

فلسفة خاصة جديدة مميزة على نحو عشوائي (أو ربما يبعثها من عصر ما قبل الصيد  
الزراعي) بواسطة كوارث أصغر من الفياضانات "العالمية".

هذه المقالة الصغيرة هي شهادة إثبات متواضعة للمشوار الطويل الذي شغل فكر  
الإنسان منذ تلك النظريات العلمية الأولى عن الأرض. لكن هذا المشوار موسوم بجدل دائم  
بين فلسفتين لأنصار الإلحادية / الانتظامية والاطرادية / اللإنتظامية.

## References

- Anderson, Don L., "The Earth as a Planet: Paradigms and Paradoxes," *Science*, 223 (1984), pp. 347-355.
- Anderson, Don L., "Theory of the Earth," Oxford, Blackwell Scientific Publications, 1989.
- Broecker, Wallace S., *How to build a Habitable Planet*, Palisades, New York, Eldigio Press, 1985.
- Burke, Kevin, and Wilson, J. Turo, "Hot spots on the earth's surface," *Scientific American*, 235 (1976), pp. 46-57.
- Condie, Kent C., *Plate Tectonics & Crustal Evolution*, 3rd ed. Oxford, Pergamon Press, 1989.
- Cox, Allan, and Hart, Robert Brian, *Plate Tectonics: How it Works*, Oxford, Blackwell Scientific Publications, 1986.
- Dewey, John F., "Plate tectonics," *Scientific American*, 226 (1972), pp. 56-57.
- Fowler, C.M.R., *The Solid Earth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Gleick, James, *Chaos, Making a New Science*. New York, Viking, 1987.
- Gould, Stephen Jay, *Wonderful Life*, New York, W.W. Norton & Company, 1989.
- Heezen, Bruce C., and Tharp, Marie, *World Ocean Floor Panorama*, Milwaukee, Mercator Projection, 1977.
- Hsi, Kenneth Jinghwa, *The Great Dying*, San Diego, Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1986.
- Jeanloz, Raymond, "The Earth's Core," *Scientific American*, 249 (1983), pp. 40-49.
- Le Pichon, Xavier, *Leçon Inaugurale*, Collège de France, Chaire de Géodynamique, 1987.
- McKenzie, Dan P., "The Earth's Mantle," *Scientific American*, 249 (1983), pp. 50-62.
- McKenzie, Dan P., and Richter, Frank, "Convection currents in the earth's mantle," *Scientific American*, 235 (1976), pp. 72-89.
- Mellaart, James, *Catalhöyük. A Neolithic Town in Anatolia*, London, Thames and Hudson, 1967.

## *Our Home, Planet Earth*

- Menard, H. William, *The Ocean of Truth*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1986.
- Molnar, Peter H., "The Structure of Mountain Ranges," *Scientific American*, 254 (1986), pp.70-79.
- Park, R.G., *Geological Structures and Moving Plates*, Glasgow, Blackie, 1988.
- Pisias, Nicklas G., and Imbrie, John, "Orbital geometry, CO<sub>2</sub> and Pleistocene climate," *Oceanus*, 29 (1986/87), pp. 43-49.
- Pitman, W.C., III, and Golovchenko, Xenia, "Quantitative landscape evolution," *Journal of Geophysical Research*, 96 (1991), pp. 6879-6891.
- Press, Frank and Siever, Raymond, ed. *Planet Earth*, Reading from *Scientific American*, San Francisco, Freeman and Company, 1974.
- Scientific American, *The Dynamic Earth*, special issue, 249 (September 1983).
- Skinner, Brian J., and Porter, Stephen C., *Physical Geology*, New York, John Wiley & Sons, 1987.
- Smith, David G., ed., *The Cambridge Encyclopaedia of Earth Sciences*. New York, Crown Publishers/Cambridge University Press, 1981.
- Uyeda, Seiya, "Recent developments in solid earth sciences," *Journal of Magnetism and Magnetic Materials*, 31-34 (1983), pp. 29-38.
- Verhooogen, J., Turner, F.J., Weiss, L.E., Wahrhafting, C., and Fyfe, W.S., *The Earth. An Introduction to Physical Geology*, New-York, Holt, Rinehart, and Winston, Inc., 1970.
- White, Robert S., and McKenzie, Dan F., "Volcanism at rift," *Scientific American*, 260 (1989), pp.62-71.
- Wilson, J. Tuzo, ed. *Continents Adrift and Continents Aground*, San Francisco, Freeman & Company, 1976.
- Wyllie, Peter, J., *The Dynamic Earth: Textbook in Geosciences*, New York, John Wiley & Sons, 1971.
- Wyllie, Peter, J., "The Earth's Mantle," *Scientific American*, 232 (1975), pp. 50-63.B.





# الانتقال التدريجي من اللاحي إلى الحي

بقلم : چاكو ريز Jaques Reisse

إن مصطلح "أصل" يرتبط بالبدية، الظهور الأول والميلاد. والتعبيرات من أمثلة "أصل الحياة" أو "أصل الإنسان" تفترض لحظات فريدة مرتبطة بظواهر غير عادية. وفي الصفحات التالية، سنحاول أن نوضح أن الكون منذ ميلاده يمر بعملية تنظيم - ذاتي. إن ظهور الحياة على الأرض يُمثل واحدة من مراحل هذه العملية.

وهذه المرحلة تُبين خصائص مُعينة تجعلها موضع تعجب وأندهاش. وقد تم التعرف على ذلك بهذه الصورة لألاف من السنين. وحتى ذلك، فسيكون من "الخطأ" أن ترى فقط المميزات الخاصة للظاهرة، ولتتحصّر نفسك داخل منهج اختزالي للغاية. ويجب أيضاً استخدام المنهج الكلي الشامل nolistic. إذا كان الإنسان يبحث عن إجابات ممكنة للسؤال عن أصل الحياة والأمثلة الفرعية المصاحبة له: "متى؟"، "كيف؟" و"لماذا؟".

وكما سنرى، فإن إجابة السؤال متى؟ "هى الأيسر طالما كان السائل حريصاً جداً أن يقول على وجه الدقة ماذا يعنى بالسؤال.

وراجابة السؤال "كيف؟" تكون وستظل دائماً بلاشك غير دقيقة، ولكن من الممكن أن يفترض الإنسان فروضاً ويقترح مخططات (سيناريوهات) مُعينة.

إن السؤال "لماذا؟" هو بوضوح الأكثر تعقيداً. وإذا كانت الحياة قد ظهرت على الأرض كنتيجة لمجموعة صُدف غير عادية، فإن السؤال "لماذا؟" يكون بلا أساس، أو بطريقة أدق فإنه يُفسح مجالاً لإجابة بسيطة. وبإعادة صياغة ما قاله مونود Monod، يُمكن للمرء أن يقول : "إن حادثة ما ذات حد أدنى من الاحتمالية كانت لديها فرصة الحدوث فى

---

ترجمة : أ. د. أحمد الناعى

مناسبة بعينها أو بديلاً عن ذلك "إن الحياة تكسب في لعبة الروليت. (الخط) الكونية". وعلى الجانب الآخر، إذا نُظر إلى ظهور الحياة كمرحلة في عملية التنظيم الذاتي المذكور آنفاً، فربما كان ظهور الحياة استجابةً لضرورة. وفي هذه الحالة، فإن "لماذا؟" المتصلة وثيقاً بـ "كيف؟" يجب أن تؤخذ في الاعتبار من وجهة نظر مختلفة.

### أصل الحياة

إن أصل الحياة يُعد واحداً من أكبر الأسئلة التي طرحها الناس على أنفسهم منذ إدراكهم. ولآلاف من السنين، فإن الإجابات الممكنة فقط لمثل هذا السؤال كانت أسطورية (خيالية) أو دينية. ومع الحضارة الإغريقية فقط، كان ظهور رد الفعل العلمي القائم على الملاحظة. ولقد تصور أرسطو عملية توالد تلقائية، وطبقاً لها، ومن وجهة نظره، فإن الضفادع ولدت من الطين. وفي أيامنا هذه، فإن مقولة من هذا النوع تكون مدعاة للابتسام (أو السخرية)، ويجد الإنسان نفسه مدفوعاً أن يرى فيها برهاناً على الافتقار إلى حسن استخدام ملكة التمييز. وبدلاً من ذلك، فيجب أن يراها المرء كبرهان على الصعوبة الكبيرة في مباشرة الطريقة التجريبية، حينئذٍ والآن. ورغم ذلك، فإن أرسطو كان واحداً من أعظم العلماء في تاريخ البشرية، ولقد كان فوق قدرته أن يُجرى تجربة يأخذ فيها عينة من الطين الذي لا يوجد فيه بيض ضفادع مُخصب ويتأكد أنه لفترة ممتدة من الزمن، لن تأتي ضفدعة لتضع بيضها على العينة. وفي القرن السابع عشر، كان التوالد التلقائي للضفادع والعقارب مازال مقبولاً من قبل ثاب هلمونت. وبمرور الوقت، فإن التوالد التلقائي طُبق بعد ذلك فقط على "الميكروبات"، وكان على الإنسان أن ينتظر حتى القرن التاسع عشر حتى مجيء باستير ليبرهن على أن التوالد التلقائي للكائنات الدقيقة كان في حد ذاته نتيجة لخطأ تجريبي.

و غالباً ما قيل إن نظرية التوالد التلقائي قد ذهبت بعيداً بالتأكيد كنتيجة لتجارب باستير. لاشيء يمكن أن يكون أبعد من الحقيقة. إن نظرية أن الكائنات الدقيقة تتوالد تلقائياً أمام أعيننا، من الهواء أو البخار غير المرئي، هجرت بالفعل بعد باستير، لكن تجاربه مع كل ذلك أوضحت أن الانتقال التلقائي من اللاحي إلى الحي، كان أمراً مستحيلًا أو أنه لم يحدث أبداً. على أية حال، فيجب أن نلاحظ أن رفض لفظ مثل هذا الفرض سوف يجعل من الضروري استحالة وضع السؤال عن أصل الحياة على الأرض بطريقة علمية. وإذا ما رفض التوالد التلقائي فسيكون هناك فقط شرهان مُمكنان لوجود الحياة

على الأرض. الأول هو الشروح الأسطورية (الخيالية) أو الدينية التي تقول بأن الحياة نتيجة لفعل خلق تطوعى من قبل كائن فوق الوجود المادى. والشرح الثانى مختلف كئيفياً فى كونه يؤدى إلى لفظ السؤال نفسه. ويقرر أن الحياة موجودة على الأرض لأن الحياة كالمادة كانت دائماً موجودة فى الكون.

فى هذه الظروف، فإن الحياة على الأرض تكون نتيجة لعملية بذر بذور الحياة التى جاءت فى الأصل من مكان آخر. وقد دافع عن هذه النظرية التى تُسمى بانسبيرميزم\* Panspermism كل من ارهينبوس وكلفن فى نهاية القرن التاسع عشر. ولا يمكن الدفاع عن هذه النظرية فى أيامنا هذه لأن كل شئ قد أدى إلى استنتاج أن كوننا قد مر فى ماضيه الغابر بأطوار فى تطوره تميزت بشروط فيزيائية لا تتفق مع وجود أى شكل من أشكال الحياة.

يدافع بعض الباحثين المعاصرين من أمثال هويل Hoyle، وكريك Crik وأورجل Orgel عن شكل حديث لنظرية البانسبيرميزم ومازالوا يعتقدون أنه كان هناك إخصاب أولى للأرض، ولكنهم لا يرفضون فكرة أن الحياة نفسها كان لها أصل. وبالنسبة لهؤلاء الباحثين، فإن هذا الأصل لم يحدث على الأرض ولكنه حدث بمكان آخر فى الكون. إن نظرية البانسبيرميزم فى صورتها الحديثة لا يمكن دحضها ولكن هذا لا يبرهن بأية طريقة أنها ذات أساس جيد. على أية حال فإن الوجود غير المحتمل لبانسبيرميزم ابتدائى لا يُغير جوهرياً طبيعة المشكلة. لقد ظهرت الحياة على الأرض أو فى مكان آخر من خلال تأثير آلية تتضمن أن الحياة إذا لم تكن خلقت من - قبل الخالق، فإنها يمكن أن تكون فقط نتيجة توالد تلقائى. وبهذه الطريقة سوف نتناول التوالد التلقائى من وجهة نظر مختلفة تماماً عن طريقة أرسطو أو فان هيلمونت. وسوف نتصور الانتقال التدريجى من اللاهى إلى الحى. وأثناء تناول هذا الموضوع، سوف نؤكد السمات المفاهيمية المصاحبة لدراسة مشكلة من هذا النوع.

ومن الجدير تذكر بعض الملاحظات والنظريات وحتى بعض النماذج وكلها تلمس السمات الجيولوجية، والكيميائية، والفيزيائية لمشكلة أصل الحياة. وأثناء عمل ذلك سوف نحاول طالما أمكن أن نستعمل لغة غير فنية. إن غلط هذا الملخص يجب أن يكون (دوجماتيا) \*\* وبالتالى غير علمى. وترجو القارئ غفراناً.

(\*) تفترض هذه النظرية أن للحياة أصلاً (هلواً) جاءت من مكان ما من الكون (الترجم).

(\*\*) dogmatic : دوجماتى أى بلاينة أو دليل (الترجم).

ولدت الأرض منذ ٤.٦ بليون سنة تقريباً، في نفس الوقت الذي ولد فيه بقية النظام الشمسى. وقد أخذ هذا الميلاد بضعة ملايين من السنين ويوصف بأنه ظاهرة تنام بالالتحام accretion، أى ظاهرة تكثف وبناء ذاتى لسحابة من الغاز والتراب. هذه السحابة، والمعروفة بالسديم البروتونى الشمسى كانت على أكثر الاحتمالات شظية من غمامة بينجمية شبيهة بهؤلاء اللامى مازال يمكن ملاحظتهن فى مجرتنا حتى يومنا هذا ومن لب هذه الغمامة تولدت النجوم (ويُحتمل الكواكب أيضاً).

فى البداية كانت الأرض الصغيرة ساخنة وخالية من أى جو وبدون أية محيطات. لقد كانت ساخنة لدرجة أن الصخور التى تكونت منها كانت لينة. وهذا سمح للأرض أن تأخذ شكلاً ما. لقد اكتسبت الشكل الكروى تقريباً والذي هو معروف لدينا الآن، ثم حدثت لها عملية تفاضل (تمايز). وهذا يعنى أن العناصر الثقيلة (الحديد والنيكل أساساً) توجهت نحو المركز، بينما تراكمت المعادن الأثقل كثافة فى المناطق المحيطية (الخارجية) قليلاً فقليلاً، وظهرت البنية المؤلفة من كُرَات مُتحدة المركز (اللب، والوشاح، والقشرة). هذه البنية ديناميكية وتظل هكذا حتى أيامنا هذه. إن وجود المجال المغناطيسى الأرضى والقوى التكتونية ونتائجه (الانفجارات البركانية والزلازل) موجودة لتذكرنا بذلك.

فى هذه الأزمان المبكرة عندما كانت الأرض أخذة فى التشكل، فإن مقادير هذه الظواهر الديناميكية كانت أكثر بكثير مما هى عليه اليوم. وخاصة، أن الانفجارات البركانية كانت عنيفة جداً. ونتيجة لذلك انبعثت الغازات البركانية من الوشاح وساعدت على تكوين الغلاف الغازى حول الأرض. وخلال هذه المرحلة المبكرة - (دعنا نقول خلال الخمسة ملايين سنة الأولى) كان التنامى بالالتحام يأخذ مجراه ولكن بمعدل أبطأ. إن الأرض مثل كل الأجسام الصلبة (الشمس والكواكب الأخرى، والأقمار الكبيرة) جذبت الأجسام الأصغر التى كانت فى مدارات غير مستقرة حول الشمس. ونتيجة لذلك كان هناك قذف شديد (مُكثف) للأرض الصغيرة. وقد تميز هذا القذف بدفق من الكويكبات والنيازك والمذنبات. وعلامات هذه التصادمات طُمست تدريجياً بواسطة عملية التعرية (التآكل)، وبواسطة التحركات التكتونية. ويكفى أن يُلاحظ الإنسان فقط سطح القمر أو المشتري ليتصور ما كان عليه هذا القذف الابتدائى.

إن الكويكبات والنيازك والمذنبات التى اصطدمت بالأرض قد تحللت وانبعثت غازات وأتربة. وهذه الغازات أيضاً ساهمت فى تكوين الغلاف الغازى حول الأرض والذي كان يبرد بالتدريج. وهكذا فإن الضغط السطحي ودرجة الحرارة أصبحا متوافقين مع وجود الماء

السائل. ولقد تكثف الماء والذي كان حتى هذا الوقت في صورة بخار موجود في الغلاف الغازي. وهكذا تكونت المحيطات والبحيرات البدائية. ولقد احتوت "على هيئة محلول أو معلق" العديد من المعادن المكونة للقشرة الأرضية، وأيضاً تشكيلة كبيرة من الجزئيات التي كانت موجودة في الغلاف الغازي. هذه الجزئيات المتعددة كانت أساساً لمواد عضوية أي جزئيات تحتوي ذرات الكربون مصحوبة بذرات أخرى أهمها الهيدروجين، والأكسجين، والنيتروجين، والكبريت. هذه الجزئيات العضوية نفسها تكونت من تفاعلات حدثت في لب الجو الغازي تحت تأثير الأشعة فوق البنفسجية الآتية من الشمس ومن الرياح الشمسية (وهي في الأساس بروتونات مُعجّلة بشدة)، وأيضاً تحت تأثير التفريغ الكهربى أو الإشعاعات المصاحبة لتحللات النشاط الإشعاعى. كل هذه الجزئيات العضوية تُعتبر باطنية (داخلية) النسو، لأنها جاءت من تفاعلات حدثت في الغلاف الجوى الأرضى نفسه. وفي نفس الوقت، فإن المحيطات البدائية احتوت أيضاً جزئيات عضوية خارجية النمو أي تلك التي جاءت أصلاً من الكويكبات والمذنبات والنيازك. وبهذه الطريقة، فإن البحيرات والمحيطات البدائية أصبحت أماكن خاصة، والتي فيها تتفاعل تشكيلة كبيرة من الجزئيات الداخلية النمو والخارجية النمو. وحتى هذا الوقت، فإن حوالى أربعمئة أو خمسمئة مليون سنة قد مرت منذ بداية عملية الالتحام. وتكونت المحيطات البدائية، واستمرت الانفجارات البركانية الشديدة في هز القشرة الأرضية، ومن السماء تساقطت بأعداد أقل أجسام آتية من بين النجوم والكواكب، ونشطت ظاهرة التعرية من خلال دورة الماء في التبخر والتكاثف، وظهرت ظاهرة الترسيب.

إنه لأمر هام أن يكون المرء قادراً على دراسة أقدم الصخور الرسوبية التي تحمل في طياتها شاهداً على حالة الأرض في هذه الأزمان السحيقة. ولكي نفعل ذلك، يجب علينا أن نذهب إلى جرين لاند Greenland، إلى مكان فيها يُدعى إيسوا Isua، لكي نجد طبقات رسوبية عمرها ٣.٨ بليون سنة. هذه الطبقات مرت بتحولات عميقة جداً. ولقد دقنتها تحركات القشرة الأرضية. ومرت هذه الطبقات بضغط عالٍ ودرجات حرارة مرتفعة. وقد أدت تحركات أخرى للقشرة الأرضية بالإضافة إلى عوامل التعرية، إلى عودة ظهور هذه الطبقات بعد أن عانت من تحولات عميقة وإعادة تشكّل. ماذا يمكن أن نخبرنا به هذه الترسبات عن أصل الحياة؟ إنها يمكن أن تُعطى إشارات مبدئية بأن المادة العضوية الموجودة في هذه الترسبات يمكن أن تكون من أصل حيوى أو بتعبير أدق أصل الحياة. وربما وجدت الحياة على الأرض عندما ترسبت الطبقات الرسوبية في إيسوا منذ ٣.٨ بليون سنة.

هذه المعلومات غير الدقيقة تأتي من قياس نسبة نظير الكربون - ١٢ إلى نظير الكربون - ١٣ في المادة الرسوبية العضوية، هذه النسبة يصعب تفسيرها بسبب التحول الشديد الذي عانت منه رسوبيات "إسوا". ومع ذلك فلقد اكتشفت طبقات رسوبية أخرى عمرها يزيد عن ٣ بلايين سنة بجنوب أفريقيا، هذه الطبقات تُعطي معلومات أكثر مباشرة وأكثر سهولة وقابلة للثقة.

كانت الحياة موجودة على الأرض عندما تراكمت هذه الترسيبات. ويشهد على ذلك الحفريات ومختلف الكائنات الدقيقة التي وُجدت بها. وعليه فمن المؤكد أن التحول من اللاحي إلى الحي على الأرض البدائية قد أخذ في الغالب بليون سنة، لأنه لا يمكن أن يكون قد بدأ قبل أن توجد الأرض نفسها. هناك سمة اختيارية معينة لهذا الخيار، لأن الذرات المكونة للجزيئات العضوية والتي تكون بدورها الكائنات الحية البدائية، مثل تلك التي تكون الكائنات الحية المعاصرة، تأتي من التخليق النووي في نجوم الجيل الأول، النجوم التي عاشت ثم بادت قبل عملية الالتحام التي حدثت في النظام الشمسي.

وإذا كان على الإنسان أن يبحث عن البداية المطلقة، فسوف يجد نفسه مدفوعاً على أن يفرض أنها تتفق مع لحظة الانفجار العظيم. ولكن يجب أن يدرك المرء أن تفرد هذه الحادثة هو سؤال في حد ذاته.

وطبقاً لخيار حر من جانب كاتب المقال، فإن البحث في أصل الحياة يتكون من وضع أسئلة عن بضع مئات الملايين من السنين التي مرت بين تكوين المحيطات الأولى وظهور أول كائن ذي خلية واحدة في المحيطات البدائية. من بين هذه الأسئلة سؤالان ذا أهمية خاصة - لماذا؟ و"كيف؟". ويمكن أن نفترض أن الصفحات السابقة مضت لبعض الطرق في اتجاه إجابة السؤال "متى؟". واستمراراً في الطريقة المختصرة غير الفنية، يُمكن أن نُلخص عناصر معينة للرد على السؤال "كيف؟" مع تنبيه القارئ لحقيقة أن هذه العناصر ليست شيئاً أكثر من كونها مجرد تنبؤات. فنحن لانملك أية حفریات أو براهين أخرى تتعلق بعملية البناء الذاتي التي أدت إلى الانتقال من اللاحي إلى الحي.

عندما كان عمر الأرض بضع مئات الملايين من السنين، كانت أسخن مما هي عليه اليوم. وكانت الانفجارات البركانية أكثر شدة. وكان سقوط الكويكبات والنيازك والمذنبات أكثر حدوثاً. وكانت المحيطات تحتوى على العديد من الجزيئات المذابة، كما كانت مسرحاً للكثير والعديد من التفاعلات الكيميائية. وكان الغلاف الجوي يحتوى النيتروجين الثنائي N<sub>2</sub>، وثنائي أكسيد الكربون CO<sub>2</sub>، وبخار الماء. وغازات أخرى بكميات أقل. ويجب أن

يُلاحظ الإنسان غياب الأكسجين. وهذا نتج عنه عدد أقل من العناصر الكيميائية في سطوح الصخور البدائية والبركانية، وفي الترسبات الناجمة عن تغرية هذه الصخور. إن الإمكانيات الكيميائية في : المحيطات الأصلية أو الأولى، وفي الجو الأصلي، وفي المصادر الهيدروحرارية الأصلية، يمكن محاكاتها في التجارب المعملية. إن قوانين الكيمياء الفيزيائية منذ أربعة بلايين سنة عمدت بنفس الطريقة التي تعمل بها الآن، وعليه يمكن أن يفترض المرء أن المحيطات الأصلية يحتمل أنها احتوت أغلب الجزيئات المكونة للكائنات الحية أو، على الأقل، احتوت على "اللبنات الأولية" التي تكونت منها في البداية هذه الجزيئات المكونة. ولكي نكون أكثر دقة عن طبيعة هذه "اللبنات الأولية"، فيجب أن نذكر الأحماض الأمينية، والسكريات البسيورية، وقواعد البيسورميد، والأحماض الدهنية، والكثير من المواد العضوية الأخرى داخلية وخارجية النمو. فعلى سبيل المثال في نيزك ميرشيسون Murchison's. فإن الجزيئات العضوية المتعددة التي وجدت فيه تُبرهن على تأثير التخليق اللاحيوي. إن المراحل المتأخرة من التكوين، تجمع اللبنات في جزيئات كبيرة (ماكرو)، والجزيئات الكبيرة في حوصلات أو أكياس صغيرة (مثلا Fox's microsphere جدرانها البروتينية) يمكن أيضاً محاكاتها في المختبر. ومثل هذه المحاكاة تمنح درجة مرضية من المعقولة في هذه المراحل. وهكذا يمكن للمرء أن يتخيل بدون أية صعوبة كبيرة، البحيرات الأصلية والمحيطات المحتوية على القطيرات الصغيرة والحوصلات العضوية في صورة مُعلق. وأيضاً يمكن أن يتخيل المرء مواداً طبقية مثل الطين أو المواد المسامية - الصغيرة مثل الزيوليت (مجموعة من السيليكات المائية) المحتوية على المادة العضوية ممتصة فيما بين الأوراق أو في المسام

كل هذه النظم، برغم أنها مختلفة جداً، تُوضح أحد خصائص الكائنات الحية: إنها ذات جدران (حدود). هناك جهة (حد) يُمكن للمرء أن يُعرك الكرة الخارجية من الكرة الداخلية هذه الجهة (غشاء، لوح من الطين، جدار مسامي)، تسمح باستبدال المادة والطاقة بين الكرات الداخلية والخارجية. ومن وجهة نظر الديناميكا الحرارية، فإن هذه النظم تُعتبر مفتوحة. ويمكن أن تحدث تفاعلات كيميائية متعددة خلال مثل هذه النظم، وهذه التفاعلات تختلف بالضرورة من نظام لآخر، حيث أنه لا شيء يُماثل جاره. وبالتالي فإن نتائج هذه النظم المتعددة تكون مختلفة.

وبعض هذه النظم اكتسبت خصائص الكائنات وحيدة - الخلية في عملية التنظيم - الذاتي. وقد تحقق الانتقال من اللاحي إلى الحي.

إن الفقرة الأخيرة عدوانية تعتمد في إيجازها. لقد قُصد بها أن تجعل الناس يقفزون كُلياً القفزة الشاسعة في التعقيد (التركيب) التي تفصل النظم اللاحية الشديدة التعقيد (التي يتم تحضيرها في المختبر) عن أبسط الكائنات الحية وحيدة الخلية والتي عاشت في المحيطات القديمة. إن التفاعلات التي تحدث في الكرة الصغيرة للتعلم أو في الطين أو في الفجوة الصغيرة من الزيوليت، تكشف أنها أساساً نتيجة للصدفة المحضة. وفي الغالب فإن البعض منها يتم بواسطة عامل مُساعد، أي أنها تحدث بمساعدة جزيئات أخرى موجودة بالفعل. ومن ناحية أخرى فإن نتيجة الصدفة تتميز بدرجة عالية من التنظيم الفراغي (الفضائي) والزمني.

إن التحول من اللاحي إلى الحي يتضمن بالتأكيد عمليات مُساعدة أكثر تأثيراً. وفي الكائنات الحية المعاصرة فغالباً ما تعمل الإنزيمات كعوامل مُساعدة. والإنزيمات نفسها موجودة لأن المعلومات الضرورية لتخليقها موجودة هناك أيضاً في صورة حامض دي أوكسي ريبو نيوكليك (DNA) أو كسلي ريبو نيوكليك (DNA). وأي اعتبار للتحول من اللاحي إلى الحي لا يمكن أن يمنع السؤال الخاص بالبيضة والدجاجة على المستوى الجزيئي! ويتعبّر آخر: هل الإنزيمات سابقة على الـ DNA أم الـ DNA قبل الإنزيمات؟ إن السؤال مُعقد جداً لأنه في الكائنات الحية المعاصرة، يتطلب تخليق الـ DNA نفسه وجود الإنزيمات. والآن، يوجد جزيء آخر يعمل كرسول ويسمى حامض ريبونيوكليك (RNA)، ويلعب دور الحامل، الذي ينقل المعلومات من الـ DNA الريبوسومات (ribosomes)، وهي بنائيات بين - خلوية والتي تحدث فيها عملية تركيب (تخليق) الإنزيمات. وفي حالات معينة فإن أجزاء من الـ RNA يكون لها خواص العامل المساعد. وعلى أساس هذه الملاحظات، فإن بعض الكتاب يتخيلون عالماً حياً سلفياً والذي في قلبه (داخله) لعب الـ RNA دور الشفرة الجينية والإنزيم في آن واحد، وبرغم جاذبية هذا الحل فإنه ليس مقبولاً على وجه العموم.

وحتى إذا أخذنا في الاعتبار هذا الدور التكافئي للـ RNA، وحتى إذا أخذ المرء في الحسبان أن الأزمنة الجيولوجية تسمح باستكشاف العديد من الإمكانيات بسبب طولها، فإن القفزة التي ذكرت سابقاً في عملية التعقيد تظل قفزة كبيرة، بل وكبيرة جداً في رأي الكثير من العلماء. وإذا كان المرء يتعامل مع مولد الشفرة الجينية أو حتى مع الطاقة الجزيئية، أو إذا كان يتعامل مع ظهور الأغشية الدهنية أو مع اكتساب النظم لنمط التمثيل الضوئي، كل هذه المراحل تفرض مشكلات صعبة جداً. وإنه لمن الممكن (بل وحتى



ضرورى الاحتمال) ألا ننظر للعمليات التى أدت لظهور كل هذه الإمكانيات آنياً. إن الآلية الكاملة غير مُحتملة جداً. ورغم ذلك، إذا كانت هناك بعض هذه الإمكانيات فقط فى لحظة معينة فى مكان مُعين فى قلب عضو ما قبل حى، لكان من الضرورى أن ينقسم هذا العضو الافتراضى "قبل الحى" وينتقل إمكانياته إلى المتحدرين من سلالاته.

وهكذا، وصلنا إلى الاعتقاد بأن تكوين حتى الشفرة الجينية الأولية هو مرحلة مُبكرة لافر منها. ومع ذلك، فما هى فائدة استخدام مثل هذه الشفرة إذا كانت الطاقة لم تتم السيطرة عليها، ولم يمكن تخزينها واستعادتها عند الضرورة؟ ماذا سيكون العائد من مثل هذه الشفرة بدون عامل مساعد من النوع الإنزيمى؟ وبسرعة جداً يعود المرء إلى الضرورة المباشرة لآلية ما فى ظهور العديد من الخواص الأساسية للحياة.

وإذا كان المرء يوافق على مواجهة مُشكلة الآلية، فيجب أن يكون مستعداً، على الأقل جزئياً، أن يدع جانباً الطريقة المختزلة، هذه العبارة الأخيرة أكثر قسوة مما يعتقد المرء. إن جوهر التقدم العلمى فى القرن العشرين يتصل بالسيادة الأعظم والأبدية للطريقة المختزلة. وقلنا إنه من الضرورى أيضاً ملاحظة أن الطريقة الشاملة (القُدسية) قد اكتسبت اعترافات جديدة بمكانتها الرفيعة فى السنوات الأخيرة. وبأخذ هذه العناصر فى الحسبان، ليدو من المؤكد اليوم أن مُشكلة أصل الحياة هى سؤال لا يُمكن حله من خلال الطريقة المختزلة على وجه التحديد.

إن الانتقال من اللاهى إلى الحى يتضمن بوضوح تطوراً فى الزمن. إن أى استفهام عن أصل الحياة يجب بالتالى أن ينحصر فى أفق تطورى ويمكن للمرء بحق أن يجعل داروين مرجعاً هنا، فهو الذى تصور بوضوح تطور ما قبل - البيولوجى، وقد حدث ذلك قبل أوبارين Oparine أو هالدان Haldane بكثير.

هذا التطور ما قبل - البيولوجى يمكن أن يوصف بأنه تطور فيزيائى - كيميائى. وكيفيات حدوثه مختلفة عن تلك الخاصة بالتطور البيولوجى. إن دور التطور البيولوجى يأتى عندما يكتسب عضو أو كائن تقريباً حى شفرة بدائية قابلة للتعديل بواسطة التغير الإحيائى\* أو لبعض الميكانيزمات الأخرى. إن التطور البيولوجى يبدأ مسرعاً عندما يعمل الاختيار الطبيعى لصالح الكائنات ما قبل الحية التى تكيّفت بطريقة أفضل. وإذا قبل المرء الانتقال من اللاهى إلى الحى كعملية تنظيم ذاتى، فبالطبع يكون من الضرورى أن يقبل حلاً يحتوى استمرارية بين تطور فيزيائى - كيميائى يعمل وحده عند مستوى "اللاهى المطلق"، والتطور البيولوجى الذى يعمل وحده عند مستوى "الحى المطلق". وليس هناك

---

(\*) (التغير الإحيائى: mutation) هو تغير مفاجئ افتراضى فى الوراثة يُحدث مواليد جديدة مختلفة عن الأبوين اختلافاً أساسياً يسبب تحولات طارئة على الصيغيات (الكروموسومات) أو على المورثات (الجينات). (المترجم)

سحويه محريه فى بصور هذا الانتقال على اساس المعرفة المعاصيرة لعلم الأحياء الجزئى.  
وعن الميكانيزمات الجزئية للتطور البيولوجى.

إن التطور الفيزيائى - الكيمائى والتطور البيولوجى هما من سمات تطور المادة على الأرض. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن ميلاد النظام الشمسى وظهور الأرض هما فى حد ذاتهما مرحلتان فى تطور أعم، فيجب على المرء أن يدخل ظهور الحياة فى عملية تطور الكون. وإذا اختبر الإنسان التماذج النظرية التى تصف تطور الكون. منذ الانفجار العظيم BigBang، فمن الواضح أن يلاحظ الإنسان المدى الذى وصلت إليه من التعقيد أكثر فأكثر بمرور الزمن. وعلماء الفيزياء الفلكية والعلماء فى علم الكون يصفون المرحلة الابتدائية للكون كشئ لا يمكن تجزيته. ومن هذا اللانظام الابتدائى ولدت المادة والطاقة، ولكن هذه المادة الأولية كانت فى حد ذاتها غير قابلة للتجزئ. وفيما بعد، نظمت نفسها للمدى الذى تستطيع فيه تكوين كميات كبيرة من الأنوية، وحينئذ تكونت ذرات الهيدروجين بالإضافة إلى بضع عناصر أخرى خفيفة. وهذه الذرات نفسها تجمعت فى تكتلات عملاقة، والتى بداخلها كانت درجة الحرارة والضغط عالية جداً. وأطلق العنان للاندماج النووى فى النجوم الأولى، وانتظمت النجوم فى مجرات وتجمعت المجرات فى عناقيد، وانتظمت العناقيد فى عناقيد أكبر (عناقيد فوقية). ولقد ولد الاندماج النووى أنوية أكثر تعقيداً بكثير من أنوية الهيدروجين، وعندما مات الجيل الأول من النجوم، فى الغالب بعد انفجارات تثل كوارث، فإن جزءاً كبيراً من المادة المكونة لهذه النجوم انتشرت لتملأ الفضاء فيما بين النجوم. هذه السحب البين - نجمية أصبحت أكثر تعقيداً بدورها. وحببات التراب، والجزئيات، والجزئيات العضوية أخذت أشكالاً معينة. وأحياناً، فإن واحدة من هذه السحب تصبح غير مستقرة اصطدمت ببعضها البعض تحت تأثير الجاذبية وحدثت عملية التحام النظم النجمية. ولقد ولد ما يُدعى "جيل النجوم الثانى". و كما كان محتملاً جداً ولدت الكواكب، والأقمار، والكويكبات، والمذنبات. وهكذا ولد نظامنا الشمسى منذ ٤.٦ بليون سنة، وليس هناك سبب يدعون أن نفترض أن هذا النظام كان فريداً. على العكس تماماً، فهناك العديد من الأسباب التى تدعونا إلى الاعتقاد بأن النظام الشمسى هو نظام نجمى عادى فى قلب المجرة، والمجرة نفسها هى جزء من عنقود بحرى عادى. وإذا وضع المرء الانتقال من اللاهى إلى الحى، بالإضافة إلى التطور البيولوجى التابع له فى إطار التطور الكونى، فلا يستطيع الإنسان إلا أن يصطدم بالتعقيد المتزايد وبالدرجة الأكبر جداً للبنية فى الكون. وعادة يجد المرء نفسه مُتساقفاً أن يضع السؤال : "ماذا هذا التعقيد المتزايد؟". وقبل حتى أن نجيب على هذا السؤال، فمن الضروري أن نقوم بتجميع سريع لنظريات. الفيزياء التى تسمح للمرء أن يصف الظواهر التى تتغير مع الزمن. وغالباً ما تفكر بأن قوانين نيوتن هى نموذج لمثل هذه النظريات. ولكن كما هو معروف

جيداً، فإن الزمن يظهر فى قوانين نيوتن كمتغير. فبتغيير الزمن ز إلى - ز لا تتغير القوانين أى لا يحدث هناك أى فرق. إن تطبيق قوانين نيوتن على حركة المذنب هالى تُمكن المرء أن يتتبع مساراته السابقة وأن يتنبأ بمساراته فى المستقبل. إن قوانين نيوتن تتجاهل الفرق بين الماضى والمستقبل.

وعلى عكس قوانين نيوتن، فإن القانون الثانى فى الديناميكا الحرارية يُدخل عدم تماثل فى الزمن. فإذا وضع الإنسان جسماً ساخناً مُلامساً لجسم بارداً، فإن الحرارة تسرى من الساخن إلى البارد. وهذه عملية لا معكوسة. إن القانون الثانى للديناميكا الحرارية يُدخل فرقاً بين قبل وبعد. وينص على أنه فى نظام معزول فإن كل العمليات التلقائية تكون مصحوبة بنمو (زيادة) فى الإنتروپى\*. لكن هذا القانون الثانى لا يُساعد بأية طريقة على فهم كيف أن نظام مفتوح (مثل ذلك النظام الذى يستبدل المادة والطاقة مع العالم الخارجى) يكون قادراً على تنظيم نفسه، وعندما يفعل ذلك يُزيد من أنتروپيته. إن القانون الثانى لا يساعدنا على فهم ضرورة الحياة.

إذا كان المرء يبحث فى أن يضع خواص لكائن حى من وجهة نظر الديناميكا الحرارية، فسيؤدى ذلك على تأكيد صفته المفتوحة. ولكن أيضاً سيؤكد على التعقيد الشديد لمثل هذا الكائن هذا التعقيد نفسه يوجد، ويُحافظ على نفسه، كنتيجة لاستبدال المادة والطاقة بين الكائن والعالم المحيط به.

إن نظاماً مفتوحاً بعيداً عن الاتزان يُمكن أن يظل فى حالة مستقرة لزمان طويل، ولكنه يُمكن أيضاً أن يُغير حالته بسرعة بعد حدوث اضطراب صغير. إن التحام النظام الشمسى، والانتقال من اللاحى إلى الحى، وبعض المراحل فى التطور البيولوجى الكبير، ربما يكون قد نتج من عمليات من هذا القبيل.

إن فرع المعرفة الذى يسمح بوصف وفهم التطور لنُظم مفتوحة بعيدة عن الاتزان يُسمى الديناميكا الحرارية للظواهر اللامعكوسة. إن تطور هذا الفرع يدين بالكثير لمدرسة بروكسل للديناميكا الحرارية، والتى أدارها إلبا بريجوجين Ilya Prigogine. ومن بين الأشياء الأخرى التى تسمح الديناميكا الحرارية بفهمها. لماذا تظهر ظاهرة الترابط Coherence فى حركة الجُزيئات المكونة لنظام ما والذى يكون بعيداً عن حالة الاتزان. إن الجُزيئات تقدم تصرفاً جماعياً (أو اجتماعياً)١. ويُظهر الترابط نفسه أيضاً فى ظهور أنيآت فى مستوى التفاعل بين الجُزيئات المكونة لنظام ما (ساعات كيميائية). إن نظاماً مفتوحاً فى حالة عدم

---

(\*) الأنترى هى مقياس لدرجة اللخبطة فى نظام ما لناظم المرتبة جداً تكون ذات أنترى صغيرة والنظم العشوائية تكون ذات أنترى كبيرة. (المترجم)

اتزان يُمكن أن يفهم فقط إذا ما لوحظ ككل. والكل معناها أكبر بكثير من مجموع الأجزاء...

إن نظاماً مفتوحاً في حالة عدم اتزان يُظهر تصرفات من النوع اللاخطي. وهذا يعنى: أولاً وقبل كل شيء أنه إذا عدّل المرء، ولو تعديلاً صغيراً فقط، اتسياب المادة والطاقة بين النظام وبقية الكون، فإن النظام الذى كان حتى هذه اللحظة في حالة تُسمى مُستقرة، يمكن أن يمر فجأة بحالة أخرى تكون أيضاً مستقرة ولكنها مختلفة عن الأولى. وأكثر من ذلك فلا شيء يسمح للمرء أن يتنبأ ماذا ستكون هذه الحالة الجديدة، هناك عدم اتصال في التطور. وبعبارة أخرى، فإن التغير يحدث في فترة زمنية قصيرة جداً بالمقارنة لاستمرارية الحالة الابتدائية المستقرة، وبعد فإن الحالة الجديدة تختلف جذرياً عن سابقتها. هذه الحالات التى تكون بعيدة عن الاتزان غالباً ما تكون عالية البنية ومُعقدة للغاية بسبب الترابط القوى الذى ذكرناه آنفاً. ويتضمن الترابط تفاعلات بين الأجزاء والاعتماد المتبادل فيما بينها، والحس المتزامن وكل هذه عوامل تُساهم جميعاً في التعقيد.

إن الديناميكا الحرارية للنظم المفتوحة والغير مُتزنة تُمثل أحسن وسيلة وأكثرها تأثيراً للتعامل بطريقة موحدة مع كل الظواهر الخاصة بالتنظيم - الذاتى والتى وجدت في تاريخ الكون.

إن ديناميكا حرارية من هذا النوع لا تشرح فقط التطور ولكن أيضاً تشرح فجائية بعض طفرات التطور. ومع ذلك، فلا يجب أن يستنتج المرء أن طفرات التطور السريعة (عملية التحام النظام الشمسى، الانتقال من اللاهى إلى الحى، التطور الكبير البيولوجى) متماثلة فيما عدا بعض التفاصيل. "فجأة" على المقياس الكونى و "فجأة" على المقياس البيولوجى تُمثلان فترتين مختلفتين من الزمن. فكميات الطاقة المطلوبة، فى التطور الكونى تختلف عنها فى الانتقال من اللاهى إلى الحى. والطريقة الاختزالية فقط تُمكن المرء أن يقفز فوق هذه الاختلافات. ومن الضروري أن يحتسب المرء ضد اتجاه التخليق وجعل الأشياء كُلّية. وعلى النقيض الآخر فلا يمكن أن يتعامل الإنسان مع مشكلة أصل الحياة بوسائل ترجع كُلّية للمنهج الاختزالى، دون أن يُتهم بالبحث اللاتهنائي عن مرحلة إضافية، وعبثاً فالرغبة فى أن يجد الاستمرارية حيث الاستمرارية هى بالتأكيد القاعدة وليست الاستثناء.

ومن الضروري أيضاً أن يدرك المرء بوضوح أن تطور الكون في اتجاه تنظيم أكبر لا يُمكن شرحه بعد بطريقة مرضية تماماً. ويقولنا ذلك، فيمكن أن ينص المرء على أن الديناميكا الحرارية للنظم المفتوحة غير المُتزنة تُمدنا باطار عمل مفاهيمى، والذي من خلاله يُمكن ويجب أن تُحل المشكلة. إن النظم المفتوحة غير المُتزنة تبنى نفسها تلقائياً، والديناميكا الحرارية تُخبرنا لماذا. إن النظم المفتوحة غير المُتزنة تؤكد نظماً أخرى أكثر

أصالة من نفسها والتي بدورها تولد نطماً أكثر وأكثر أصالة، والديناميكا الحرارية تخبرنا بأن لا شيء يمنع ذلك. إنها تخبرنا أن مثل هذا التطور ممكن، ولا تخبرنا أن ذلك محتوم، وبالتالي فإنها لا تعطي إجابة قاطعة للسؤال "لماذا؟". وربما كان من الضروري أن نعتبر أن الكون المتغير يستكشف العديد من "الإمكانات"، وأن ما كان ممكناً أصبح محتوماً بعد زمن طويل. وربما كان ضرورياً أن نعتبر، مثل ديفز Davies، أن القوانين العامة للفيزياء لم يتم تكوينها بعد أو بنص أكثر دقة قوانين فيها يكون البناء - الذاتى صفة جوهرية للكون. وفي كتابه الأخير بعنوانه المثير للغضب. يكتب ديفيز Davies :

المبادئ المنظمة القوية - قوانين الفيزياء الإضافية التى تشير إلى الخواص التعاونية الجماعية للنظم المعقدة، والتى لا يمكن اشتقاقها من قوانين الفيزياء الموجودة والمشار إليها - تظل تحدياً ومع ذلك تعد فكرة قابلة للتأمل. إن طلاس مثل أصل الحياة والطبيعة المتنامية للتطور، تُشجع على الشعور بوجود مبادئ إضافية، والتى تبسر للنظم إلى حد ما اكتشاف حالات معقدة التنظيم.

إن الديناميكا الحرارية للنظم الغير مُتزنة، ونظرية الشوكش (اللاتكون)، ونظرية التفرع، ونظرية الكوارث، ونظرية التعدادات الفراكتالية Fractal Varieties هى فروع معرفة علمية ذات روابط متعددة والتى تقرأ الآن بتطورات هامة جداً، والتى غيرت بالفعل من قبل مفاهيمنا عن الكون. ومن هذه الفروع المعرفية والفروع الشقيقة، فإن قوانين جديدة ومفاهيم سوف تولد بالتأكيد. هذه القوانين والمفاهيم سوف تسمح لنا أن نفهم بطريقة أفضل مفهوم التطور وبالتالي أصل الحياة، هذه المرحلة الرائعة فى التطور الكونى. وفى نهاية القرن العشرين، فإن التطورات فى العلوم قد تقلل بلا شك التشاؤم الذى وجد من قبل لدى مونود Monod، ولكنها لن تؤكد مرة أخرى تماماً وجهة نظر مؤلف كتاب المصادفة والضرورة "Chance and necessity".

## Bibliography

- Cairns-Smith, A.G., *Genetic Takeover and the Mineral Origins of Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.  
 Davies, P., *The Cosmic Blueprint*, Simon & Schuster, 1988.  
 Duve, C. de, *Construire une cellule : essai sur la nature et l'origine de la vie*, Brussels, De Boeck Université, 1990.  
 Folsome, E., *The Origin of Life: a Warm Little Pond*, San Francisco, W.H. Freeman, 1979.  
 Monod, J., *Chance and Necessity: an Essay on the Natural Philosophy of Modern Biology*, (translated from the French by Austyn Wainhouse), Collins, 1972.  
 Prigogine, I., and I. Stengers, *Entre le temps et l'éternité*, Paris, Fayard, 1988.  
 Reisse, J., in *Les Origines*, Paris, L'Harmattan, coll. Convergences, 1988.  
 Reisse, J., Mullie, F., *Organic Matter in Carbonaceous Chondrites, Topics in Current Chemistry*, vol. 139, Berlin, Heidelberg, Springer Verlag, pp. 83-117, 1987.



# أربعة بلايين عام من التطور

بقلم : هاينز طوبين Heinz Tobien

يعتبر علم الحفريات القديمة (الباليونتولوجيا) من العلوم التاريخية التي تضاهي علوم الآثار، والتاريخ، وما قبل التاريخ، حيث أنها تتناول الكائنات الحية التي عاشت في الماضي. أما "الوثائق" التي خطت عليها أحداث تاريخ الحياة فهي بقايا الأعضاء والكائنات التي وجدت في الترسيبات الجيولوجية على مدى الأربعة بلايين سنة الأخيرة .. وما تلك الوثائق سوى "الأحافير". أو الحفريات.

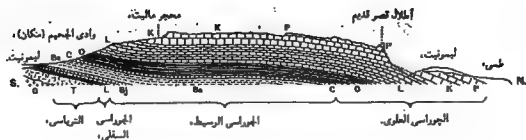
ويجمع بين المجالات التي ذكرت منذ قليل سمة مميزة واحدة، وهي تشييد سجل زمني يسمع بترتيب الحقائق في منظومة يكون هدفها دراسة التغيرات التي تحدث على مر الزمن.

ويقوم التدرج الزمني الجيولوجي والباليونتولوجي (المتعلق بعلم الحفريات القديمة) على مجموعتين من الحقائق، وأولها هو مبدأ التراكب Superposition. ففي سلسلة من الترسيبات الجيولوجية أي مجموعة الرسوبيات الرملية والطينية والجيرية التي يبلغ سمكها عشرات أو مئات الأمتار والتي كانت غلاً قاع البحيرات أو البحار القديمة، فإن أسفل قاع (أو "طبقة") هو الذي ترسب في البداية. والطبقة التالية ترسبت بعد ذلك. وهي لهذا أصغر عمراً من التي تحتها وأكبر من التي فوقها. ويظل عمر الطبقات في التناقض إلى أن يصل إلى أعلى الطبقات أي أن الظاهرة المكانية (المرتبطة بموقع ما)، هي في الحقيقة ظاهرة زمانية (الشكل ١).

أما المجموعة الثانية من الحقائق فمرتبطة بالحفريات. وفي بداية العصور الحديثة كانت هذه الحفريات تعتبر "نواتج غير عضوية". وبدأ من القرن الثامن عشر وحتى الآن، صار الجيولوجيون ينظرون إلى الحفريات على أنها بقايا كائنات حية. وقد لاحظ د. سميث - وهو مهندس إنشاء القنوات في أواسط إنجلترا - وهو أيضاً من جامعي الحفريات - أن تلك البقايا لم تتواجد في الأماكن المختلفة بنفس الهيئة من التجمعات وذلك نحو نهاية ذلك

---

ترجمة : أ. د. محمد أمين سليمان



الشكل رقم ١ :

جبل كرويسول بالقرب من فالنسي (دروم) والمقطع يوضح تراكب طبقات الحجر الجيري والطباشير الخ، مع مظاهر نباتية وحيوانية مختلفة من العصر الجوراسي والكرياسي (الثلاثي). والتدرج من القمة إلى القاع يشير إلى : العصر الجوراسي العلوي والوسيط والسفلي ثم الكرياسي (الثلاثي). ويبلغ عمق طبقات الكرياسي الجوراسي نحو ١٠٠٠ متر، أما العمر المطلق لتلك الطبقات فهو نحو ١١٠ ملايين سنة.

الجدول رقم ١ :

الفترات الجيولوجية وامتدادها البيومترياتيغرافي (التتابع التاريخي لتكوين الصخور الرسوبية من بقايا الأحياء). والتقسيمات الفرعية الحويوية التاريخية.

المنظومات					أسماء الحقب		متردد سنة (م.س)
علم الأحياء - القديمة		علم النباتات القديمة		جيولوجي / علم المعادن القديم		تقليدي	00108
عصر الحياة البدائية القديم (الجزء البدائي)	عصر الحياة البدائية القديم (الجزء البدائي)	عصر الحياة الحديثة القديم (الجزء البدائي)	عصر الحياة الحديثة القديم (الجزء البدائي)	عصر الحياة الحديثة القديم (الجزء البدائي)	عصر الحياة الحديثة القديم (الجزء البدائي)	الرابع	
الحياة البدائية القديمة		الحياة البدائية القديمة		الحياة البدائية القديمة		الثالث	0065
عصر الحياة البدائية القديم (الجزء البدائي)		عصر الحياة البدائية القديم (الجزء البدائي)		عصر الحياة البدائية القديم (الجزء البدائي)		الثاني	00140
عصر الحياة البدائية القديم (الجزء البدائي)		عصر الحياة البدائية القديم (الجزء البدائي)		عصر الحياة البدائية القديم (الجزء البدائي)		الأول	00205
عصر الحياة البدائية القديم (الجزء البدائي)		عصر الحياة البدائية القديم (الجزء البدائي)		عصر الحياة البدائية القديم (الجزء البدائي)		الأول	250
عصر الحياة البدائية القديم (الجزء البدائي)		عصر الحياة البدائية القديم (الجزء البدائي)		عصر الحياة البدائية القديم (الجزء البدائي)		الأول	00290
عصر الحياة البدائية القديم (الجزء البدائي)		عصر الحياة البدائية القديم (الجزء البدائي)		عصر الحياة البدائية القديم (الجزء البدائي)		الأول	00355
عصر الحياة البدائية القديم (الجزء البدائي)		عصر الحياة البدائية القديم (الجزء البدائي)		عصر الحياة البدائية القديم (الجزء البدائي)		الأول	00410
عصر الحياة البدائية القديم (الجزء البدائي)		عصر الحياة البدائية القديم (الجزء البدائي)		عصر الحياة البدائية القديم (الجزء البدائي)		الأول	00438
عصر الحياة البدائية القديم (الجزء البدائي)		عصر الحياة البدائية القديم (الجزء البدائي)		عصر الحياة البدائية القديم (الجزء البدائي)		الأول	00510
عصر الحياة البدائية القديم (الجزء البدائي)		عصر الحياة البدائية القديم (الجزء البدائي)		عصر الحياة البدائية القديم (الجزء البدائي)		الأول	00570
عصر الحياة البدائية القديم (الجزء البدائي)		عصر الحياة البدائية القديم (الجزء البدائي)		عصر الحياة البدائية القديم (الجزء البدائي)		الأول	002500
عصر الحياة البدائية القديم (الجزء البدائي)		عصر الحياة البدائية القديم (الجزء البدائي)		عصر الحياة البدائية القديم (الجزء البدائي)		الأول	004000
حقبة ما قبل الجوراسي							4600
حقبة التولد الثلاثي							
التجديد النهائي للقشرة الأرضية							



القرن. وقد اكتشف عام ١٧٨٦، أنه على العكس من ذلك، توجد اختلاقات واضحة. ففى الطبقة السفلى (و"السفلى" هنا طبقة لمبدأ التراكب) كانت هناك مجموعة من الحفريات التى تختلف عن المجموعة الموجودة فى الطبقة التى تعلوها. وقد لوحظت هذه الظاهرة فى كل الطبقات التالية. وفى جميع أرجاء المنطقة. وقد أصبح ممكنا بفضل ذلك الاكتشاف. تمييز الطبقات الرسوبية بواسطة ما تحويه من حفريات تمهيدا لعمل تقسيمات أدق مبنية على تحولات الكائنات الحية مع الزمن .. وهكذا أصبح سميث مؤسس "الاستراتيغرافية الحيوية" (وهو علم دراسة التتابع التاريخى لتكوين الصخور الرسوبية من بقايا الأحياء فيها).

ونتيجة لذلك نشأ نظام للتقسيمات الزمنية الفرعية المبنية على النباتات القديمة والحيوانات القديمة الموجودة فى الصخور الرسوبية. وبعد ذلك بعدة عقود صار من الممكن تسجيل الحقب العظيمة للتطور وهى : الأول والثانى والثالث والرابع، أو القديم والوسط والحديث. ثم أضاف علماء النبات القديم بعد ذلك عصور الحياة النهائية القديمة والوسطية والحديثة (راجع الجدول). وقسّم تلك الحقب لسلسلة من عصور الحياة (أو الفلال الحيوية) التى تشمل كل الحيوانات والنباتات التى وجدت خلال فترة زمنية معينة. وقد تعرف الباحثون، خلال تسجيل تلك الحقب والعصور - على رتبة ثانية من التقسيمات سميت "بالمظومات"، وكانت تبدأ بأقدمها وهو الكامبرى، وتنتهى بالهولوسينى الذى يمتد للعشرة آلاف سنة الأخيرة (راجع الجدول).

وكان من السهل - فى نهاية الأمر - أن يطبق تتابع الحقب والمظومات الذى شيد بالنسبة لأوروبا على القارات الأخرى. كما أنه صار من الطبيعى تقسيم المظومات نفسها إلى أقسام فرعية. فعلى سبيل المثال، أصبح العصر الجوراسى ينقسم اليوم إلى نحو ستين وحدة. وبذلك يتضاعف عدد سلاسل الحياة القديمة الهائلة.

وقد بدأ البحث عن أقدم الحفريات قاطبة (فى حقبة ما قبل الكامبرى) قرب نهاية القرن التاسع عشر، ويرجع ذلك إلى الندرة القصوى فى البقايا العضوية الموجودة فى الصفات الخاصة بالحقب الأقدم، إذا قورنت بما يوجد فى الطبقات الأكثر حداثة. على أن الطرق الميكروسكوبية. والأقوى من الميكروسكوبية التى ظهرت فى القرن الأخير، قد حسنت كثيرا من الموقف وفتحت الآفاق نحو اكتشاف وتحليل وتفسير العديد من الحفريات التى ظلت مع ذلك نادرة بل ومحيرة جدا بما يكتنفها من مشكلات.

وقد كان الدهر الفجرى والدهر الفجرى الثانى (أو الحيوى) مسبوقا بالدهر العتيق والدهر النهائى اللازهرى أو الدهر الحيوى العتيق (راجع الجدول)، ومن المحتمل أن تكون تلك الحقبة نفسها مسبوقة بحقبة ما قبل الحيوى (الحفريات الكيمائية) وحقبة التولد التلقائى، اللتان صاحبتا وجائتا قورا بعد التكون النهائى للقشرة الأرضية.

إن التسلسل الزمنى لتاريخ الأرض وما عليها من الكائنات (راجع الجدول). يتركز على نظام التأريخ النسبى. وحقبة الحياة البيولوجية الوسطية الثانوية أصغر عمرا من حقبة الحياة البيولوجية القديمة الإبتدائية، ولكنها أكبر عمرا من الحياة البيولوجية الحديثة الثلاثية، وينفس الطريقة تكون المنظومة الجوراسية والفة بين أقدم عصر ترياسى. وأحدث عصر طباشيرى (انظر الجدول). وقد حاول الجيولوجيون

بعد استتباب هذا التقويم الزمنى النسمى - عدة مرات - أن يجدوا تسلسلا زمنيا يسمح بالتأريخ المطلق - بوحدات السنة لتأريخ الأرض؛ على أن النتائج لم تكن دقيقة (والشكل الموضح لسلسلة وسوية بحرية على سبيل المثال - قد اشتق من سرعة الترسيب فى المحيطات فى الوقت الراهن). وقد أدى اكتشاف النشاط الإشعاعى فى مطلع القرن العشرين إلى إنشاء توقيت مطلق للأزمنة الجيولوجية.

ويوضح الجدول التأريخ المطلق - بوحدات ملايين السنين -. للحقب والمنظومات مما أتاح الدليل على الحياة الماضية على ظهر الأرض. فقد بدأ الدهر الحيوى العتيق منذ نحو ٤٠٠٠ مليون عام، أما الدهر الحيوى الفجرى فقد بدأ منذ نحو ٢٥٠٠ مليون عام وترجع بداية الكامبرى إلى ٥٧٠ مليون عام مضت، والترياسى ٢٥٠ مليون عام، والثلاثى إلى ٦٥ مليون عام، أما الرباعى إلى ١٨ مليون عام. أما الفترة الأرضية فيعود تاريخ تكوينها إلى نحو ٤٦٠٠ مليون عام (انظر الجدول).

## تاريخ الحياة

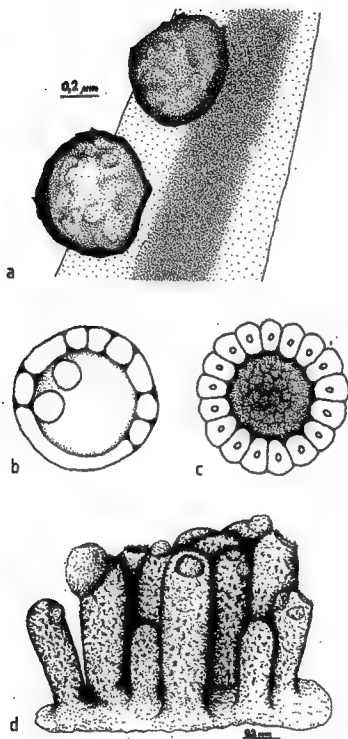
### الدهر السحيق - الحيوى العتيق

إن أقدم الحفريات - طبقا لأحدث البحوث - هى تلك التى تتواجد فى رسوبيات رملية تحولت بشكل كبير من خلال عمليات تكوين التضاريس (وهى أطوار تكون تضاريس قشرة الأرض فى العصر ما قبل الكامبرى). وصخور الكوارتزيت القادمة من جنوب غربى جرينلاند تبلغ من العمر ٣٨٠٠ مليون سنة طبقا لتقنيات التأريخ الإشعاعى (الشكل ٢).

وهذه الحفريات عبارة عن خلايا كروية يبلغ قطرها نصف ميكرون، وشطايا من خلايا أنبوبية لها نفس الحجم. وهى بقايا بكتيريا سيانيدية، وبكتيريا حديدية تظهر (من خلال تحليلات مطياف الكتلة) وجود نظير للكربون ١٢ ( $^{12}\text{C}$ ) الناتج عن التمثيل الضوئى. وقد تكون هذه الحفريات قد أتت من بحر قارى ضحل، وهذا يؤكد الفرض القائل بأن أصل الحياة قد نشأ فى بيئة مائية.

ويعتبر مايسمى "بمجموعة شجرة التين" من صخور الكوارتزيت الموجود فى سوازيلاند (بجنوب أفريقيا) أصغر من الصخور السابقة (يبلغ عمره ٣٢٠٠ مليون سنة). وهذه الصخور هى الأخرى ذات أصل بحرى، إذ تحتوى على خيوط أسطوانية ذات مظهر بكتيرى (*Eobacterium isolatum*) ولها تركيب عتقى. وقد تم التعرف على كثير من الحفريات الدقيقة المشابهة وهى تنتمى إلى مجموعة أونفرافخت من جنوب أفريقيا (وعمرها يتراوح بين ٣٧٠٠ إلى ٣٥٠٠ مليون سنة). ومن رسوبيات وارونا من استراليا (وعمرها يتراوح بين ٣٦٠٠ إلى ٣٥٠٠ مليون سنة). وهذه الكائنات وحيدة الخلية كلها هى قهيدية أى أن النواة والقلب الخلوى غير موجودة، أى أنها كائنات "بلا نواة".

وقد وجد نباتات ثيوكولايتى (*thucolithes*) بالقرب من البكتيريا السيانيدية والميكروبات الأخرى فى الترسبات الطميية. ودلتا الأنهار المحتوية على الذهب واليورانيوم فى ركام نباتات ثيوكولايتس الموجود فى "وتوترستراند" (*Witwaterstrand*) (فى منطقة الترنسفال بجنوب أفريقيا). وهذه النباتات تشبه الحزاز أو الأشنة أو بمعنى آخر النباتات عديدة الخلية. ويبلغ حجم المستعمرة (الشكل ٣) نحو ١٤ × ١٠ ملليمترات. وهى عبارة عن كائن عضوى على درجة عالية من التطور لأن الحزازات ليست



الشكل رقم ٢ : أ : كليتان كرويغان وشظية خلوية مقارنة بالكثيرا الحديدية. وأقدم الحفريات هي التي أتت من جرينلاند. ب : إيوستافيرا *Eosphaera* وهي كرة عديدة الخلايا ولها تجويف داخلي. ج : فولفوكس وهو طحلب أخضر كروي حديث وضع هنا للمقارنة د : ثيوكولايس وهو نبات يشبه الحزازيات جدا، ويبلغ حجم المستعمرة فيه ١٠ × ١٤ ملليمتر

سوى كائنات متكاملة بين الفطريات البدائية والطحالب.

### الحقبة الطحلبية (الألمعوية) - الحصى المعيق

وتظهر هذه الحقبة بوضوح تنوعاً هاماً؛ ففي مجموعة النباتات الدقيقة بمنطقة جن فلنت "Gunflint" (فى أونتاريو بكندا وعمرها نحو ١٩٠٠ مليون عام) يوجد على سبيل المثال - أشكال متعددة من البكتريا والبكتريا السيانيدية، وهى متطابقة إلى حد بعيد مع الأشكال الحديثة. وهى تقع بالقرب من الطحالب عديدة الخلية وذات الخيوط والعقد. (إيوسفايرا شكل ٤). ولكن هذه الكائنات العضوية هى الأخرى تمهيدية (بدون خلية) وتوجد فى كارليا (فنلندا) طبقة من الفحم الكربونى المتحول (ويعتبر وسطا بين الجرافيت والأنثراسيت) ويسمى شونجايت، ويبلغ سمكها مترين وعمرها ١٨٠٠ مليون سنة. كما اكتشفت طبقات شبيهة فى بحيرة سويمبرو (بأمريكا الشمالية). وكذلك فى الغابة الباقارية وكل تلك الطبقات تشهد على حياة نباتية بدائية وشاسعة فى البحار القارية لتلك الحقبة.

وكما رأينا منذ قليل، فإن الحفريات التابعة لعصر ما قبل الكامبرى ميكروسكوبية الحجم. ولكن بيزوج الدهر الحصى الفجرى، بدأت فى الظهور - وللمرة الأولى كائنات عضوية أكبر مثل الستروماتوليتات Stro matolites. والتى تبلغ عدة سنتيمترات أو حتى عدة أمتار؛ وهى مجموعات من البكتيريا السيانيدية (الزرقاء) الغزيرة، القادرة باستخدام صمغها النباتى - على إفراز أملاح الكربونات خلال شبكتها مما ينشأ عنه هياكل دائرية طبقية أو ورقية. (الشكل ٥). وعلى هذا فإن الستروماتوليتات لها القدرة على تكوين صخور - وفى كثير من الأحيان - على تكوين حواجز حقيقية .. ولهذا كانت تلك الكائنات هى أول من بنى المحاذير فى تاريخ الحياة على الأرض، وقد كانت بيئاتها تقع عند حافة المحيطات حيث استطاعت أن تنشئ مستعمرات غاية فى تنوع الأشكال فى كل أرجاء المعمورة. ويعتبر الدهر الحصى الفجرى إلى حد بعيد هو عصر الستروماتوليتات.

ولقد ظهرت أول الكائنات العضوية التى تحتوي خلاياها على نواة (وهى الخلايا مميزة النواة) منذ نحو ١٥٠٠ مليون سنة. وعلى سبيل المثال، فهجانب الطحالب وحيدة الخلية، فإن النباتات الدقيقة الموجودة فى منطقة باك سبرنج Back Spring (فى كاليفورنيا بالولايات المتحدة وعمرها ١٣٠٠ مليون سنة) قد أنتجت طحالب خيطية عديدة الخلايا تنتمى إلى مجموعة حديثة هى الفطريات.

وهذه العلاقات القائمة مع بعض عائلات الطحالب المعاصرة تصيح أكثر وضوحاً فى النباتات الدقيقة فى منطقة سبترسبرنج Bittr Springs (فى استراليا وعمرها نحو ١١٠٠ مليون سنة). وقد ظهرت الطحالب الكبيرة لأول مرة منذ نحو ٧٠٠ مليون سنة.

أما الحياتيات عديدة الخلية - وهى الميثانوزات - فقد تركت بصماتها أو آثارها فحسب. وقد وجدت مجموعة حيوانية متنوعة للغاية فى منطقة. إيدياكارا (باستراليا وعمرها نحو ٦٠٠ مليون سنة)، وكانت الأشكال التى جمعت شبيهة بالمديرسا (جوفسمعويات)، وذوات الخلايا اللاسعة الأخرى، والخلقيات (الديدان الخلقية). وتتميز كل هذه الحيوانات بقياب تام للأشجة الهيكلية (الكرويتية، والبكتينية - الجبرية، والسليكونية المعضية. وهلم جرا). وكل ما هو معروف هو مجرد بصمات الأجزاء اللينة فحسب. وقد وجدت مجموعات حيوانات إيدياكاران فى كل من جنوب أفريقيا وشمال آسيا وأوروبا (اسكتلندا) فى نفس البيئات (الرسوبيات الساحلية) وعند نفس الدرجة والحالة الحفرية وعند نفس العمر تقريبا. وهذه

المجموعات من الحيوانات اللاقارية المنتمجة إلى الدهر الجوى الفجرى (أو ما قبل الكامبرى) - بامتداده فى أرجاء العالم - لا تمت بأذى صلة للمجموعات الحيوانية للكامبرى التى بدأت به الحقبة الإبتدائية (أو عصر الحياة البيولوجية العتيقة) ، ولازال ظهور مجموعة حيوانات ادباكاران واختفاؤها لفرأ حتى اليوم. وتغضى حقبنا "ما قبل الكامبرى" نحو ٣٤٣٠ مليون سنة (منذ ٤٠٠٠ إلى ٥٧٠ مليون سنة؛ وأجمع المجلد). وعلى هذا فالدهر الجوى العتيق والدهر الجوى الفجرى يكونان نحو ٨٦ فى المائة من تاريخ الحياة على ظهر الأرض.

وعندما نأخذ هذه الفترة الزمنية الهائلة فى الاعتبار، فإن عملية التطور والتنوع العضوى لابتدو شديدة الإيقاع. وتظهر الغالبية العظمى من حفريات ما قبل الكامبرى مستوى بدائيا جدا من التعضية organization ومع هذا فقد وجد حينئذ بالفعل تخصص عالى المستوى. فمجموعة حيوانات إدباكاران - مثلا - لا بد وأنها مرت بتاريخ ضارب فى القدم. ومن الأمثلة الأخرى على ذلك فإن "الإمكانات التطورية للبكترى السيانيدية والنباتات السيانيدية قد أنتجت هياكل حيوية قديمة أظهرت - بما لها من أبعاد، وتعقيد بالغ فى المحاور التى تكونت وما لها من تاريخ فى تطور السلالة - درجة عالية من التخصص والتنوع. وفى غياب التنافس، فإنها احتلت مجموعة غير عادية من النواذ البيئية منذ نحو ٢٠٠ مليون سنة. ثم أخذت الأشياء فى التغير مع بزوغ الكامبرى.

### عصر الحياة الإبتدائية - الحياة الحيوانية القديمة

#### والنباتية القديمة

تجتمع الحقب الإبتدائية والثانوية والثالثة والرابعة فى مجموعة واحدة تحت اسم "الحياة الظاهرة" (أو بمعنى علوم الحياة القديمة - الحياة البيولوجية الظاهرة). وبذلك هذا المصطلح على عدد لانهائى من التنوعات فى عالم الحفريات والحيويات (نباتات وحيوانات منطقة ما). وقد لعبت عصور الحياة البيولوجية الظاهرة دوراً حاسماً فى إعادة تشكيل تاريخ الحياة على ظهر الأرض. وتغضى الحياة البيولوجية الظاهرة فترة طولها ٥٧٠ مليون سنة من تاريخ الحياة، أى نحو ١٤٪ منها. أما الفترة الإبتدائية (أو فترة الحياة النباتية القديمة) فتغضى فترة ٣٢٠ مليون سنة منها، أى أكثر من نصفها.

وينقسم عصر الحياة البيولوجية العتيقة إلى ستة منظومات (انظر المجلد) أقدمها الكامبرى. ولا بد من التأكيد على أن هذه المنظومات تعتمد على المجموعات المتغيرة للحفريات ومن ثم للحياة ومجموعاتها الحيوانية والنباتية.

#### منظومة الكامبرى

لقد كانت الحياة فى العصر الكامبرى مائية مثلما كانت خلال العصر الجوى الفجرى ولهذا كانت النباتات فى الغالب من الطحالب. وإلى جانب النباتات السيانيدية (الطحالب الزرقاء) والتى لازالت موجودة منذ عصر ما قبل الكامبرى فإننا لازلنا نجد الطحالب الخضراء (كلوروفيشيا) والطحالب الحمراء (رودوفيشيا)، وكلها تنتمى إلى مجموعات على درجة عالية من التطور والتخصص ولا زالت موجودة إلى يومنا هذا فى المحيطات.

وعلى التقيض من هذا فإن المجموعة الحيوانية بالغة التنوع. فقد كانت كل الخطط العظيمة من أجل تشييد المملكة الحيوانية موجودة بالفعل، منذ بداية الكامبري، وكان الإستثنا « الوحيد هو الفقاريات المألوفة. وقد ضمنت تلك الخطط النوراميتيفرا: أو المتحذيات والشعاعيات (الراذيتولاريات) «نخبة الخلية ذات الأحجام الميكروسكوبية والميتازوات غريبة الخلايا مثل المثقبات (كالاسفنج والسبائيدات القديمة)، والجوفمعويات (وهي أسلاف المرجان والأكتينيات والمليديوسا والبوليبات)، والمرسجانيات (الموجودة في صدف ذات شقين بينهما مفصلة قوية - أو بدون مفصلة على الإطلاق)، والمفصليات (كانتريلولويات أو ثلاثية الفصوص والقشريات العنكبوتيات)، والرخويات (ذات الصمامين والبطنقميات والرأسقدميات)، (وهي أسلاف منافذ البحر ولحجم البحر والأفاعى الموجودة في المحيطات الحالية. وفي كثير من المجموعات المنقرضة) والمخروطيات (وهي حيوانات صغيرة منقرضة ولها حبل هو السلف التشريحي للعمود الفقري للفقاريات المتأخرة).

وتتمتع الأمثلة السابقة كلها بسمة واحدة وهي أنها تمتلك بشكل أو بآخر هيكلًا كاملاً مما يمثل الظروف الأساسية اللازمة لتحول الحيوانات إلى حفريات. وقد كانت هذه الهياكل خارجية. وتغطي الأجزاء اللينة للجسم (كما في حالة المنخريات، والمرسجانيات، والمفصليات، والرخويات، والشعاعيات، والإسفنجيات، وشوكيات الجلد، والجوفمعويات). كما أن الهياكل قد تكون داخلية كما في حالة المخروطيات، وإضافة إلى ذلك فإن كثيراً من الرسوبيات البحرية قد احتفظت بأثار لتحركات تلك الحيوانات (أثناء انزلائها عبر السطح أو حفرها وثقبها داخل الطبقات الرسوبية).

وقد انفجرت - بالمعنى الحرفي للكلمة - كل المجموعات التي ذكرت آنفاً (وكذلك جميع المجموعات التي لم تذكر) منذ بداية الكامبري. وقد كان هذا هو أعظم انقلاب في التكيف والشكل في تاريخ الحياة، وقد حدث بسرعة إذا نظرنا إليه في إطار الزمن الجيولوجي. ولم يحدث أى تغير حقيقى منذ ذلك الحين، فيما عدا ظهور الفقاريات المتفوقة. ومن الطبيعى أن عالم الكامبري بما فيه من مخلوقات حية قد تطور وتحوّر حتى خلال حقبة الكامبري (التي استمرت ٦٠ مليون سنة)، وفي أوقات لاحقة أيضاً حيثما اخفت المجموعات القديمة وحلت محلها مجموعات أخرى. على أن تلك الظواهر كانت ثورية وتحدث في إطار خطط التعضية الأساسية؛ وذلك بالنسبة للشعب. وبالنسبة لعلماء الحفريات القديمة فإنه لا يوجد شيء معروف حول المراحل التطورية الأولى للشعب.

ويعتقد علماء الحفريات القديمة أنه خلال المراحل المبكرة - وهي بالتأكيد في حقب ما قبل الكامبري - للتطور، فإن الأنسجة الهيكلية لم تكن تتكون، وإنما - كما رأينا - يمكن الاستناد إلى مجموعة حيوانات الإدياكاران في وضع نموذج محدد : - وفي هذه الحالة فإن الميتازوات التي بلاهيكل وعلى درجة متقدمة من التركيب تشير إلى أنه كانت هناك أحيانا إمكانية لتكون حفريات لحيوانات بدون أنسجة هيكلية صلبة. وعلى هذا فليس من المستبعد أن أسلاف الكائنات الحية (نباتات وحيوانات) في منظومة الكامبري السفلى، والتي لم يكن لها هياكل - قد يمكن العثور عليها يوماً ما في رسوبيات بحرية تابعة لنهاية الدهر الحيوى الفجرى.

وكما رأينا لتونا فإن الشعب العظمى للمملكة الحيوانية قد كانت موجودة بالفعل في ذلك المجتمع القديم في المنظومة الكامبرية، وإن كانت - مع هذا - ذات أغلبية من الترابيلويات، أو ثلاثية الفصوص،

والمرجانيات؛ حيث وجد أنه من بين ثلاثة آلاف نوع معروف فإن ٦٠٪ منها من ثلاثية الفصوص (ترايلوبايت)، بينما ٤٠٪ من المرصيات.

ولقد كانت ثلاثيات الفصوص (Trilobitormorpha) هذه بدائية ومن المفصليات البحرية التي وجدت على هيئة حفريات لم تعرف إلا في عصر الحياة البيولوجية العتيقة (انظر الشكل ٣) وسبب التسمية هو أن صلتها الكيتينية أو الكيتينفوسفاتية كانت مقسمة من ناحية الظهر إلى ثلاثة أجزاء بواسطة حوز في كل من الانحمايين الطولي والمستعرض. والتقسيم الثلاثي المستعرض يتكون من الرأس والعينين ثم الجسم نفسه (الصدر) وأخيرا البطن. وهذان الجزآن الأخيران مقسمان إلى مقاطع عبارة عن حلقات كيتينية تتميز بها شعبة مفصليات الأقدام أما التقسيمات أو الحوز الطولية تنتج من حزلين يصلان المقدمة بالمؤخرة. والقسم المركزي المحدب يغطي الأمعاء والعضلات والجهاز العصبي والغدة التناسلية. وتحمل القطاعات الجانبية الأقدام ذات الشعبتين من الناحية السفلى (البطنية، شكل ٧ ب). أما الرأس فهي عبارة عن كبسولة مفرطحة، ويوجد بها القسم الداخلي للأبوية الهضمية والفم ومركز العصب والعضلات.

وهناك عدد من المميزات الأساسية والتدعية التي تفصل بين القشريات (الكالنجري والسرطان والريبان)، وثلاثية الفصوص (الترايوبايت)، حيث تمتلك الأولى وأسلاكها أداة طاحنة ("الفك السفلي" وهي التي تحيط بالفم وقادرة على تمزيق وطحن قطع كبيرة من الطعام.

وعلى النقيض من هذا فالترايوبايت ليس لها فكوك سفلية (Mandibulata)، ولا تستطيع أن تأكل سوى قطع صغيرة أو بعد الطنى الغنى بالحبيبات العضوية من قاع البحر وعند مرور هذه الأطعمة خلال الأبوية الهضمية، فإنها تهضم ويتم إخراج الرواسب. وقد ظلت الترابوبايتات تقارن هذه الطريقة في التغذية على مدى ٢٢٠ مليون سنة. وقد انعدمت المنافسة مع القشريات التي هي أكثر كفاءة بالتأكيد. بل إن تفلطح الجزء البطني - الظهري للجسم قد لاق هذا النمط من الحياة.

والعنصر الآخر الذي كان سائدا بين مجموعة حيوانات الكامبرى هو المرصيات - وهي مجموعة بحرية صغيرة لازالت توجد حتى اليوم (٢٥٠ نوعاً)، ولذا فإن لها بعض الأهمية الملحوظة (كان هناك ٧٠٠ نوع في العصر البيولوجي القديم والوسيط). ولهذه المجموعة صدفة ذات شقين تقوم بحماية الحيوان ضد أي عدوان غير عضوي (من المواد التي في الماء)، وعضوي (من أعداء الحيوان) من البيئة.

وبالنسبة لحيوان ذي قائل ثنائي ومحور طولي، فإن هناك احتماليين لوضع شقي الصدفة. فهما قد يغطيان الجانب الأيمن والأيسر. أو يغطيان الجانب البطني والظهري للحيوان. وقد كان الاختيار الثاني هو الذي تحقق في حالة المرصيات. وقد ظهرت مجموعات أخرى ذات شقين فيما بعد مثل - رقبية الحياشيم وأوستراكودز. Lamellibranchs, Ostrachods إلى جانب مجموعات صغيرة قليلة، وكلها قد تكون لديها شق أيمن وشق أيسر.

والجاء الشقين هو الذي يفسر الفرق بين المرصيات ووقيتيات الحياشيم، على الرغم من وجود أوجه تشابه خارجية قليلة. ومن بين أقدم المرصيات النتمية إلى الكامبرى السفلى، كان الشقان الكيتينوفو سفاتيان مرتبطين بأجزاء عضلية لينتفحسب. ولازالت هذه المجموعة موجودة للآن. ومن أشهر ممثليها جنس الليتجولا (اللسانية) (الشكل - أ). والذي يوجد الآن في المحيط الهادى دون أى تعديل في شكل

الشقين (الشكل ١ ب) واللينجولا مثال لما يسمى "الحفريات الحية"، والتي تنتمي إلى منظومات أكثر حداثة (ومنهما مثلاً الكريلكانث من سواحل مدغشقر) على أن اللينجولا هي الأقدم لأنها واصلت الحياة على مدى ٧٥٠ مليون سنة. وتوضح هذه الأمثلة أن تاريخ الحياة لم يكن عملية تطور شاملة فحسب أو ظاهرة تحولات دائمة. حيث أن هناك أيضاً أشكالا مستقرة دامت لعشرات الملايين من السنين وربما أكثر من ذلك. ولعظم المسرجانيات صدقات جبرية ذات شقين يربطهما مفاصلات (حيث تتداخل "السنة" الجبرية للشق البطنى مع الجيب المناظر فى الشق الظهرى) عند الطرف الخارجى للصدفة. ثم تقوم العضلات بفتح الشقين للقيام بعملية التبادل مع البيئة المحيطة كالتغذية والتنفس. وعمل الغدد التناسلية). أو تقوم بإغلاقها فى حالة الخطر (عند مواجهة عدو أو مياه مضطربة). ويمكن مقارنة هذا الهيكل التركيبى (أى صدف ذات شقين يفتحان ويقفلان بمساعدة مفاصلات) بالعلبة التى تحفظ فيها النظارة. ومبدأ علبة النظارة هنا يمكن أن يوجد فى حالة رقيقيات الخياشيم. والأوستراكودس.

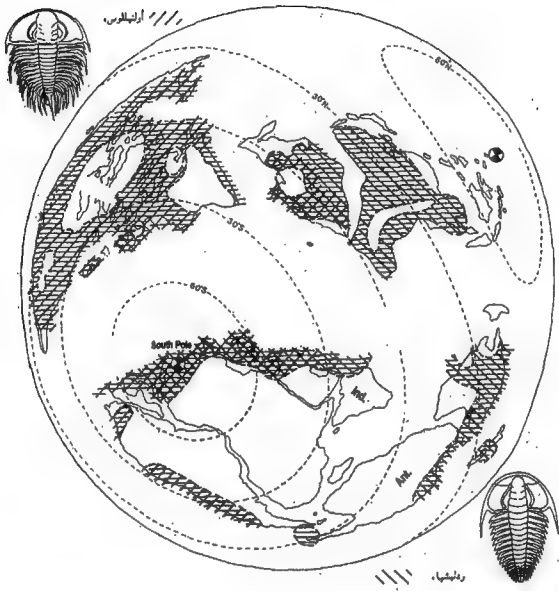
والمسرجانيات حيوانات قابعة لا تتحرك، وهى مثبتة إلى قاع البحر، وعادة بالقرب من الشواطئ، وذلك إما بواسطة ذنيب عضلى يخرج من بين شقي الصدفة عند الطرف الخارجى، وإما مباشرة بواسطة الحافة الخارجية للصدفة (الشكل ٩). ولذلك فإن المسرجانيات تنتمي إلى المجتمع البيئى القاعى (نسبة إلى قاع البحر). وكلمة قاعى Benthic منسوبة إلى كلمة يونانية تعنى "العمق". ويمكن التمييز بين القاعى المتشرد Vagrant Benthos (نسبة إلى الكلمة اللاتينية متشرد "Vagabond")، الذى يمشى أو يزحف على قيعان المحيطات أو البحيرات (ومثال ذلك الترايلوبايت - ثلاثية النصوص)، وبين المسرجانيات القابعة Sessile (نسبة إلى الكلمة اللاتينية Sedentary - جالس على الدوام). وهى مثبتة بشكل دائم إلى الأرضية.

وتتم تحركات أعضاء الفئة الأخيرة بواسطة يرقاتها التى تنتمى إلى مجتمع مائى آخر وهو مجتمع البلاكتون العوالق Plankton (وهى مشتقة من كلمة أغريقية بمعنى "متجول"). وهذه الكائنات تكون معلقة فى الماء وموزعة بغير إرادتها بواسطة تيارات المياه العذبة أو مياه المحيطات إما لفترات من حياتها (قبل يرقات المسرجانيات والحيوانات الأخرى كالمرجان والإسفننج). وإما طوال حياتها كالعوالق الدائمة (وهي حيوانات ميكروسكوبية وحيدة الخلية أو كائنات نهائية كثيرة). وتلعب بقية أعضاء الشعب الكامبرية دوراً ثانوياً إذا قورنت بتراء الترايلوبايت - ثلاثية النصوص والمسرجانيات.

وقد كان هناك بالفعل بطنقدميات فى الكامبرى السفلى، إلا أن صدفاتها لم تكن مطوية بالشكل الحلزوني الذى عرف بعد ذلك. فقد كانت شبه مخروطية - وهى إما مطوية بشكل طفيف أو غير مطوية على الإطلاق. كما كانت الرأسقدميات وطبقية الخياشيم (لاميللي برانكس) نادرة الوجود. وقد كان للجلد شوكيات (هومالوزا Homalozoa) مثل منافذ البحر ونجمة البحر فك سفلى متصل بالهيكل الداخلى بما له من قائل ثنائى مكون كبسولة وصفائح متجاورة من كربونات الكالسيوم، والمجموعة مثبتة بشكل أو بآخر بالقاع.

وقد ظهرت فيما بين الاسفنجيات والجوفومعويات (المسرجانيات) مجموعة أخرى شاذة تنتمى إلى الكامبرى السفلى فى معظم أجزائها، كما أنها كانت تنتشر فى جميع أرجاء العالم تقريباً. وقد كانت تلك





الشكل رقم ٣ :  
 إثنان من ثلاثيات الفصوص (ترايلوبايت) من حقبة الكامبري وهما أولينيلوس *Olenellus* و  
 ردليشيا *Redlichia*. ويختلفان عن بعضهما البعض في الزخارف، كما أنهما يظهران  
 الاختلافات البيوجغرافية القديمة. فبالنسبة للكامبري فإن أولينيلوس تميز " المنطقة الجغرافية  
 الجيبرانية" من نصف الكرة الجنوبي أما الردليشيا فتصير نفس المنطقة في نصف الكرة الشمالي ..  
 وفيما بينهما مناطق مختلطة.

هى مجموعة الاحياء الكاسية القديمة archaeocyathids. وقد كان جسمها على شكل الكأس ويبلغ طولها نحو بضعة سنتيمترات ومثبتة من جهة القاعدة (الشكل ١١) .. وكان هيكل تلك الكائنات محدداً بواسطة جدارين مساميين يربطهما حواجز شعاعية وأسية، وهو تركيب هيكلى فريد لم يسبق أن وجد فى أية حفريات أخرى أو فى الحيتازوات الحديثة (عديدة الخلايا). وقد كان لأسلوبها فى الحياة أهمية جيولوجية، لأنها كانت تكوّن - فى البحار الكامبرية - حواجز حقيقية ذات امتداد كبير. وبعد لحميات ما قبل الكامبرى Stomatolites فإن مجموعة الأحياء الكاسية القديمة كانت هى التالية فى سلسلة بنائى الحواجز فى تاريخ الحياة. وقد أخفت تماماً منذ نهاية الكامبرى.

وفى مقابل التنوع الهائل للحياة الحيوانية للكامبرى فإن الحياة النباتية ظلت فقيرة للغاية كما فى الدهر الجيوى الفجرى حيث كوتت الطحالب كل المملكة النباتية، وهكذا فإن اليابسة لم يكن بها أية حياة عضوية، أو على الأقل، أية مجموعات قابلة لأن تتحول أجسادها إلى حفريات

### منظومة الأوردوفيشي والسيلورى

تعتبر منظومة الأوردوفيشي أطول المنظومات (٧٧ مليون سنة) بينما يبلغ طول منظومة السيلورى (٢٨ مليون سنة) وهى بهذا أقصرها عمراً. فى عصر الحياة النيولوجية المتتيقة. وخلال منظومة الأوردوفيشي، أصبحت كربونات الكالسيوم - لأول مرة - هى المادة الأساسية فى تركيب الهياكل بينما سادت مادة الكيتين والكيتينوفوسفات خلال منظومة الكامبرى (باستثناء وجود كربونات الكالسيوم فى هياكل الأحياء الكاسية القديمة وبعض الرخويات النادرة وشوكيات الجلد). وذلك فى المرجانيات وثلاثية الفصوص. وخلال منظومة الأوردوفيشي وصل التنوع فى مجموعة التريلوبايات (ثلاثية الفصوص) إلى أقصى مدها، فقد ظهر من بينها مجمرعات قادرة على الالتفاف حول نفسها، مثل قملة الخشب المعاصرة - وذلك لتحمى نفسها من الأخطار. وكان العدو الرئيسى لها هو مفصليات الأقدام الكبيرة التى تنتمى إليها العناكب والمقارب المعاصرة مثل : الروديا العملاقة وهى سباحة وشيقة ومن أكلات اللحوم. وقد بلغ طول جنس الپتيروجوتسى Pterygotus أكثر من مترين. ولما كانت هذه الكائنات العملاقة قد تكيفت فى البداية على الحياة البحرية، فإنه يمكن العثور عليها فى بيئة البرك نحو نهاية منظومة السيلورى ومن السلالات المعاصرة لهذه المجموعة. ما يعرف باسم "ملك السراطين" Limulus (وهو من السرطانات الرخوية)، ويعيش فى منطقة الكاريبى والمحيط الهندى. ويعتبر هو الآخر من "الحفريات الحية".

وقد بدأت تسود من بين المرجانيات أشكال لها شقان جريان ومفصلات خلفية. أمارقيتيات الحياشيم أو Lamellibranchs التى كانت نادرة للغاية فى منظومة الكامبرى فإنها انتشرت فى ستة رتب مع تعدد الأنواع، وقد كان لها شقان يغطيان جانبيى الجسد اللين، من اليمين واليسار ويتصلان معا بمفصلة ظهرية محققين بهذا المبدأ الوظيفى "علبة النظارة".

أما المرجان النموذجى الذى كان مجهولاً فى منظومة الكامبرى فإنه أصبح منتشرأ على نطاق هائل، فقد بدأ فى منظومة السيلورى على هيئة أشكال منعزلة، وسرعان ما بدأ فى بناء المستعمرات الحاجزية وبهذا حلت محل صخور الحيوانات الكاسية فى الكامبرى.

.. والرأسقدميات (التي ينتمى إليها في العصر الحاضر الحبار ومنه السيبيا والسبيدج والأخطبوط وغيرها) التي كانت هي الأخرى نادرة في منظومة الكامبري، قد بدأت تنمو بشكل غير عادي. وقد كان لهذه الأشكال التي تحولت إلى حفريات صدفة جيرية خارجية. وقد سادت في البداية أشكال على هيئة مخروطات مستقيمة (أورثوسيراس، أو ذات انحناء طفيف تحتوي بداخلها على غرقة يعيش فيها الحيوان وتضم أجزاء اللينة ومجساته بالإضافة إلى قمع وعدد من الحجرات الموزعة إلى صفوف تسمى الغرف الهوائية وهي مملوءة بمادة غازية. وهذه المادة الغازية هي التي تمكن الحيوان - بإلها من قوة متجهة إلى أعلى - من أن يسبح، في مقابل الرخويات الأخرى التي كانت في الأصل قاعية مثل رقيقة الخياشيم والبطنقدميات. وقد وجدت نماذج عملاقة من الرأسقدميات يصل طول صدفتها إلى نحو ٥٠ متر (إندوسيراس Endoceras). ثم سادت في السيلوري أشكال مختلفة حول نفسها وهي أسلاف حيوان النوتي أو البحار المعاصر (Nautilus) الذي يعيش في المحيط الهادي.

والكائنات الحية المستعمرة والمعروفة بالخطيات Graptolites هي التي تميز بشكل فريد تقريباً منظومتى الأوردويفيشي والسيلوري بكثرتها وشيوعها. وتتكون الخطيات من جذع متناسك، مستقيم أو منحرف أو ذي أفرع وسلسلة من الخلايا الكيتينية (طولها من ٢ إلى ٣ ملليمتر) تمثل أفراد المستعمرة. وكانت تلك الأكياس سكناً للبولب Polyps أو الراهدوسوما Rhabdosoma. وهي مستعمرة الخطيات. وأحياناً ما كانت عدة مستعمرات خطية تتحد معاً مكونة ما يسمى "بالمستعمرة العملاقة". التي تحمل تكويناً طائفاً ضخماً على هيئة قبة. وعند قاعدة تلك الحافلة الهوائية كانت توجد كرات صغيرة. وأغلفة القند التناسلية التي تنتج أجنة الراهدوسوما Rhabdosoma. وقد تكيف هذا التركيب تماماً للحياة الهلكتكون - العوالق في المناطق البحرية الهادئة في كل من البحار الأوردويفيشية والسيلورية) وبعيداً عن المناطق الساحلية. وللخطيات علاقات حديثة بجناحيات الخياشيم Prerobranchia وهي مجموعة تنتمي أيضاً إلى الحبليات .. أسلاف الفقاريات.

وقد وجد في الأوردويفيشي بالفعل أوائل ممثلي شوكيات الجلد الحديثة (قنائف البحر، ولحجوم البحر، وأفاعي البحر، وأشياء الزنابق في المحيطات المعاصرة). وأول ثلاثة من هذه المجموعات تنتمي إلى الحيوانات القاعية، المتشردة الزاحفة ولها أشواك وأذرع ممتدة على الأرضية وفتحة متجهة إلى أسفل. أما أشباه الزنابق فقد كانت في الغالب قابعة وملتصقة بقاع البحر بواسطة الفك السفلي وقوتها متجهة لأعلى وتتميز الهياكل الجيرية لشوكيات الجلد بتمائل خماسي (مثل الأذرع الخمسة لنجمة البحر أو أفعى البحر). على أن دراسة تكوين أجنة شوكيات الجلد المعاصرة تبين أن المراحل البيرقية ذات تماثل ثنائي. وعلى ذلك يكون التماثل الخماسي حالة مشتقة من التماثل الثنائي. وغالباً ما يعكس علم الأجنة (تكون الأجنة) أصل تكون تلك الشعبية (أو تاريخ الحفرى القديم للمجموعة). وأشياء الزنبقيات ذات الفك السفلي هي التي سادت عصر الحياة البيولوجية العتيقة؛ ولم يبق منها اليوم أكثر من مجموعة ضئيلة جداً من بين شوكيات الجلد.

ومن الواضح أن بزوغ أول الفقاريات خلال العصر الأوردويفيشي يعتبر من الأحداث المهمة. وقد كانت

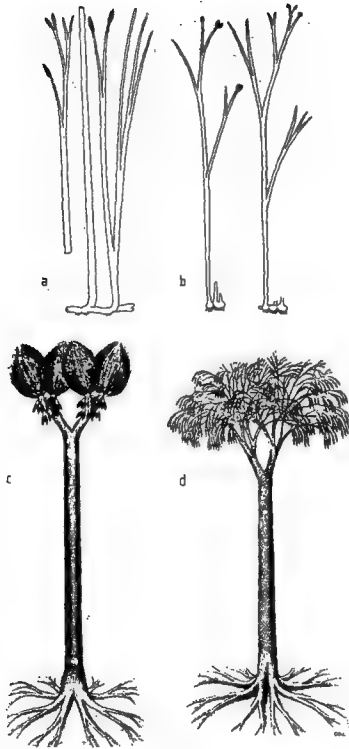
تلك الفقاريات عبارة عن أسماك مدرعة، وهيكلها المحوري لم يزل غضروفيا. أما الجسم فقد كان منعجيا بواسطة هيكل عظمي خارجي ومغطى بواسطة قشور أو صفائح عظمية. ولم يكن لتلك الكائنات أية فكوك. وكان لفتحة الفم أداة امتصاص تشبه تلك التي لدى سنك الجليكا. (هذه يشبهه الأتقليس) ويستطيع بواسطتها امتصاص الطين من قاع البحر وترشيح الميكروبات والجسيمات والخبيثات الغضوية الدقيقة خلال المخياشيم قبل أن ينقلها إلى المعدة. وتعود التسمية "لافكية" (من الكلمة اليونانية Agnath بمعنى بدون و grathos بمعنى فك) التي تميز المجموعة إلى الصورة العتيقة للتركيب وأجسام تلك الحيوانات الأوردوفيشية ظلت مغطاة بقشور صغيرة.

أما في منظومة السيلوري فقد ظهرت حيوانات لافكية ذات دروع حقيقية ومزودة بصفائح عظمية ضخمة على الجزء الداخلي للجسم (Pteraspis)، وأطلق عليها الدرع الرأسى (نسبة إلى الرأس). وقد وجدت أول سمكة حقيقية (Pisces) في نفس وقت تواجد الأسماك اللافكية. وقد كان لها فك علوي وفك سفلي مفصلي قادران على الإمساك ومضغ فرائس أكبر؛ وقد أدى هذا التكوين المتطور إلى فتح آفاق جديدة للتغذية. وهو متطلب أساسى وفهم للتطور اللاحق للأسماك ولرباعية الأرجل بما في ذلك الإنسان.

ولقد كانت الحياة النباتية كلها بحرية، فقد سادت الطحالب الجيرية والبكتيريا السيانيديّة (الزرقاء)، إلا أن بعض الكائنات الدقيقة وعيدة الخلية أخذت هي الأخرى في الظهور، ومنها الأركتيساركا acritarcha التي انتشرت على نطاق واسع ويمكن أن توجد إلى اليوم.

على أننا لاجئ في منظومة الأوردوفيشي أو في الجانب الأكبر من السيلوري أى شيء أكثر مما كان في الكامبري أو ترسيبات أرضية تحوى من حفريات النباتات والحيوانات مما هو ذى أصل غير بحري. وفي نهاية السيلوري فقط بدأت تظهر أول بقايا النباتات ذات أنسجة وعائية (مثل كوكسونيا Cooksonia). وهي أقدم النباتات البحرية. أما المجموعة المسماة بسيلافايتا Psilophyta فلم يكن لها أوراق أو جذور حقيقية (الشكل ٤). وقد كان لتلك النباتات براعم مدفونة في الأرض وجذمووات (ساق تشبه الجذر) تنطلق منها براعم هوائية. وعند أطراف كل برعم كان يوجد كيس بوغى على هيئة حقبيّة والجذمووات التي لها شعيرات وبراعم ماصة هي التي تكون منظومة الأنسجة الوعائية التي تنقل الماء والغذاء. والسلف البحري الصرف لهذه النباتات - ومن المحتمل أن يكون الطحالب الخضرية (Chlorophyceae)، هي التي كانت محاطة بالماء والغذاء. ولكي تواصل الحياة على اليابسة، وفي الهواء فإنها احتاجت إلى منظومة وعائية لتوزيع هذه المواد إلى جميع أجزاء النبات البدائى. وإلى جانب ذلك فإن الجهاز الوعائى قد كان يقوم بدور التسيخ الذى يحفظ النبات قائما وهو أمر لم يكن ضروريا في الطحالب القديمة التي كانت معمولة في الماء وتجعلها قوى الطفو في وضع قائم.

ويظهر النباتات الأولية عند نهاية السيلوري (منذ ٤١٠ ملايين سنة) بدأ غزو المناطق البرية لليابسة. أوضع الغطاء النباتى شرطا ضروريا لاغنى عنه لوجود نباتات أكثر تطورا أو تمضية ولظهور أول الحيوانات البرية.



الشكل رقم ٤ :

يسايلوقايتا Psilophyta (نبات بدائي) ٤أ: رينيا Rhynia من العصر الديفوني، ٤ ب: هورنوفايثون Homeophyton من العصر الديفوني (ارتفاعه ٢٥ سم)، ٤ ج: سيجيلاريا Sigillaria من الكربوني الأعلى (ارتفاعه ٣٠ سم)، ٤ د: لبيدودندرون Lepidodendron وهو نبات آخر من العصر الكربوني وله ثلثي الأبعاد.

## منظومة الديفوني

لقد سجل استعمار اليابسة تقدما ملحوظا خلال منظومة الديفوني (٥٥ مليون سنة) ووصلت النباتات البائية إلى أوجها ولكنها مع ذلك انقرضت قبل نهاية هذه المنظومة. وتطورت منها مجموعة كبيرة مثل ذيل الحصان (كالميت)، والطحلب الهراوى (رجل الذئب)، والسرخس (تيريدونايت). وخلال منظومة الديفوني السفلى فإن حجم هذه النباتات اللازهرية قد كان يتراوح بين بضعة سنتيمترات ومترين. ونهاية هذه المنظومة وجدت أشجار حقيقية وذات ارتفاعات تتراوح بين ٨ أمتار وعشرين متراً، وظهرت فى نفس الوقت أول نباتات عارية البذور وهى أسلاف الصنوبريات.

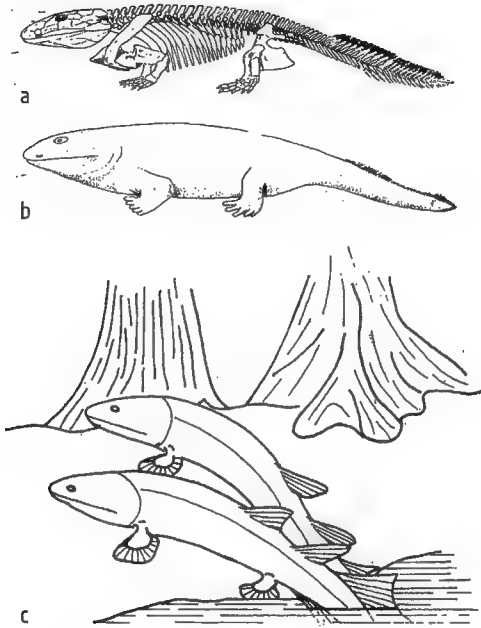
ونباتات الديفوني التى وجدت على سطح اليابسة كلها، قد كانت مقدمة لتطور الحياة البرية، حيث بدأ ظهور أول الحلزونات (البطنقدميات) ورتقييات الحياشيم فى المياه العذبة، والعناكب والعقارب والحشرات المجنحة وغير المجنحة.

وبنهاية منظومة الديفوني حدثت ظاهرة غاية فى الأهمية حيث ظهرت أول الفقاريات البرية. وقد كان هيكل هذه الحيوانات من ذوات الأربع ومنها الإكتيوستيجا *Ichtyostega* نموذجاً لذلك الجنس (شكل ٥) الذى ظل يحتفظ بعدد من التكوينات التى هى وسط بين تكوينات الأسماك والبرمائيات (له زعنفة ذيلية متصلة بأطراف الأقدام الأربعة ليتمكن من المشى على اليابسة، وتكوين للجسم له نفس مميزات الأسماك). وقد وجد حيوان الإكتيوستيجا فى شرق جرينلاند وأستراليا، وقد أشارت الاكتشافات إلى أن تلك الحيوانات كانت منتشرة فى أرجاء العالم منذ الديفوني.

والأسماك التى انحدر منها حيوان إكتيوستيجا كانت من فصيات الزعانف التى ظهرت لها رثات إلى جانب الحياشيم .. وتمكنت بمساعدة تلك الرثات والزعانف .. وبما زودت به من هيكل داخلى صلب أن تغادر المياه. وتبدأ مغامرتها - وإن كان ببطء فى البداية - فوق سطح الأرض لكى تغادر على سبيل المثال - البحيرات أو الأنهار التى بدأت تجف. ومن الآباء المحدثين لتلك الحيوانات السكولكانث (اللاتيميريا) *Latimeria* المشهور.

وإلى جانب فصيات الزعانف التى عاشت فى المياه العذبة كان هناك العديد من الأسماك الأخرى، واللافكيات، والأسماك الحقيقية (بيشى وجناتوشرماتا). وبلاشك فقد كان أكبر الجميع حيوان الدينيكثس *Dinichthys* الذى كان يبلغ طوله ستة أمتار، وقد كانت له تنوعات عظمية تعمل عمل الأسنان، أما الأسنان الحقيقية فقد ظهرت بالفعل لدى أسلاف الأشلاقيات (وهى الأسماك الغضروفية) والأسماك العظمية.

ومن بين اللافكيات البحرية كلها فإن ثلاثيات الفصوص - الترايلويات بدأت فى الاندثار بعدما وصلت إلى أوجها فى العصر الأوردويفيشى. أما الخطفيات فقد انقرضت تماما. وتتميز أشكال الحياة



الشكل رقم ٥ : أ: الهيكل العظمي مكتملا وبه أطراف الأقدام الأربعة مع بقايا الزعنفة السمكية. ب: إعادة تكوين الحبران ٥ ج: نصبات الزعانف عند خروجها من الماء.

الديفونية بوجود المسرجانيات وشوكيات الجلد ذات الفكرك. أما المرجانيات وهى المجموعة الثالثة من بناء الحواجز (بعد للحميات والأحياء الكأسية القديمة) ، وهى التى كانت موجودة بالفعل فى العصر السيلورى واستمرت فى التطور خلال العصر الديفونى.

وقد كانت هناك تغيرات مهمة بين الرأسقدميات. ففى عصر الحياة القديمة، سادت شبيهات حيوان النوتى، وخلال العصر الديفونى ظهرت الأمونيات ammonoids (الأمونيدات) واستمرت حتى نهاية العصر الطباشيرى (الكرباسى)، أى زهاء ٣٠٠ مليون سنة (شكل ٦) وأهم سميزات تلك الحيوانات هو التعقيد الشديد فى تركيب الحواجز بين الغرف المتتابعة داخل الصدفة، مما أعطى الأخيرة مقاومة أفضل للضغط الهيدروستاتيكى للمياة.

ولقد كانت المخروطيات عبارة عن حقريات بحرية دقيقة يتراوح طولها بين ٢-٣ إلى ٣ ملمحترات، ولقد كانت نادرة فى الكامبرى ومنتشرة على نطاق واسع فى الأوردوڤيشى والسيلورى، ووصلت إلى أوجها فى الديفونى والكربونى، ثم عادت وأصبحت نادرة فى البرمي واختفت فى الترياسى، والمخروطيات الديفونية كانت على شكل المشط وإن كانت الألواح ذات أشواك والقضبان مسننة. وفى الواقع فإن تلك لم تكن سوى أجزاء منفصلة من أداة من فوسفات الكالسيوم تحيط بفتحة الفم وتساعد فى استيعاب وابتلاع حبيبات الغذاء. وهى تنتمى إلى حيوان ذى جسم لين لا يمكن أن يتحول إلى حقرية. والمخروطيات مهمة جدا بالنسبة لعلماء الطبقات من أجل وضع الحدود بين العصور والمنظومات ولوضع أسس المقارنة على مستوى العالم كله، لأن تلك المخلوقات كانت شائعة جدا وتطورت بسرعة.

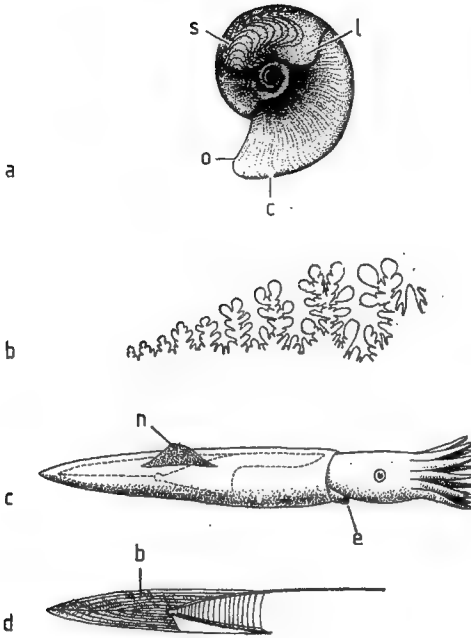
### منظومة الكربونى

يتميز العصر الكربونى (٦٥ مليون سنة، وأحد أطول العصور فى عصر الحياة البيولوجية القديمة) بغزارة النباتات على كل السطح اليابس. وحقول القمح الجوى فى العالم كله مصدرها غالبا من هذا العصر ولذا سى باسم الكربون.

وقد وصلت مجموعة النباتات الوعائية اللازهرية مثل ذيل الحصان (الكالاميت)، والطحلب الهراوى (رجل الذئب)، والسرخسيات (وهى ما انحدر من النباتات البدائية) إلى أوج تطورها فى هذا العصر. وهى تمثل - وخاصة الطحلب الهراوى - غالبية النباتات المستنقعية فى العصر الكربونى، وهى المصدر الرئيسى للقمح (الكربون) فى حقول القمح.

وقد وصل ارتفاع نبات ذيل الحصان ورجل الذئب إلى نحو ٣٠ متراً، وبلغ قطر جذعه نحو مترين. كما كانت السرخسيات أيضا نباتات شجرية يصل ارتفاعها نحو ١٠ أمتار (مثل سلاتها الموجودة فى المناطق الاستوائية حالياً)، أما النباتات عارية البذور فقد كانت ممثلة بمجموعة منقرضة وهى نباتات البذور المجنحة. ونهاية العصر الكربونى ظهرت أول نباتات حاملة للبذور على هيئة أشجار صنوبرية.





الشكل رقم ٦ : بعض الرأسقدميات من العصر الجوراسي والطباشيري. ٦ أ: صدفة أمونيت (بالحجم الطبيعي). ٦ ب: تكوين محقد جدًا لأمونيت من العصر الجوراسي (بالحجم الطبيعي). ٦ ج: إعادة تكوين أحد السجاريات (البلمنت Belemnite بالحجم الطبيعي). ٦ د: الهيكل الداخلي منفصلاً مع ظهور عنصر النقاو الهام. (ب) ما يسميه علماء الحفريات القذبة "الصيغار Belemnite".

ونتيجة لانتشار وتنوع النباتات فإن الحياة الحيوانية البرية أخذت في الازدياد، فقد وجد هينزل نحو ١٣٠ نوع من الحشرات بما في ذلك الأشكال غير المجنحة (حشرات عديمة الأجنحة Apterygota) التي كانت معروفة بالفعل في العصر الديفوني، والأشكال المجنحة (حشرات مجنحة Pterygota). وفي الحشرات القديمة جداً فإن الأجنحة لم يكن بالإمكان طيها بطول الظهر (كما في حالة ذبابة الفتاة Damselfly المعاصرة). وأكثر الحشرات شهرة ويبلغ طول جناحيها ٧٥ سم هي حشرة من جنس ميجانورا Meganura. وهذه "الطيور" التي عاشت في غابات العصر الكربوني (لم تظهر الطيور الحقيقية حتى بدأ العصر الجوراسي) كانت تمتلك أدوات للمضغ وكانت تتغذى على النباتات والجيف. واستمر تطور الفقاريات على اليابسة. وسادت البرمائيات التي كانت هيكلها وجماعها أكبر وأكثر عظما من تلك التي للسلمندر والضفادع المعاصرة. وكانت تقضي كل فترة الصيا في الماء متنفسة بواسطة الخياشيم. وعندما تصبح بالغة فإنها تغادر الماء وتتغصن بواسطة الرئتين. وإن كان عليها دائما أن تبقى غير بعيدة عن بيئة مائية لوضع البيض الذي لم يكن له غلاف بعد ليحميه من الجفاف (أنامنيا Anamnia).

وبجانب هذه الحيوانات ذات الرومب القديمة (وسميت هكذا بسبب الجماعم التي أصبحت عظمية تماما فيما عدا فتحتي العينين وفتحة الأنف) فقد بدأ ظهور الزواحف. وقد كانت تلك الزواحف على درجة أعلى من التطور، بحيث كان لها أطراف أكثر تطوراً مما ساعد الحيوان على الحركة بشكل أفضل، كما أصبح البيض مغلفا داخل غشاء سميك (أمنيوس Amnios). وذلك قبل بضع الطيور والشديدات الأولى).

ثم اختفت الحيوانات عديمة الفك والحيوانات قشرية الجلد، ونتيجة لذلك فإن الأحياء السمكية في العصر الكربوني لا تبدو بالنسبة لنا غريبة. وقد سادت اللمعيات البحرية والأشلاقيات (الأسماك الغضروفية)، بما في ذلك العديد من الأنواع ذات الأسنان العريضة القادرة على تحطيم أصداف المسرجانيات والرخويات.

ومن بين اللافقاريات البحرية فإن ثلاثيات الفصوص Trilofitts قد انخفضت إلى خطوط تطويرية قليلة. وإلى جانب المنحدرات ذات الأحجام الميكروسكوبية الدقيقة والتي عرفت منذ الكامبري فإن الأشكال العملاقة بدأت تظهر. ومنها الغيزولات (من جنس Fusulina). والتي يتراوح حجمها بين حبة القمح إلى حبة البازلاء، وتشكلت بعد ذلك لتكون صخوراً حقيقية.

### منظومة الهرمي

لقد اكتسبت النباتات عارية البذور - كالفنوبريات، ونيات الجنكة، والتخيل المصري (سباكاديل)

سيادة أكبر خلال العصر البرمي (٤٠ مليون سنة) وتفوقت على النباتات الزهرية التي كانت سائدة خلال عصر الحياة النباتية القديمة. ومعنى هذا أن عصر الحياة النباتية الوسيطة قد بدأ في منتصف العصر البرمي على عكس عصر الحياة الحيوانية القديمة (راجع الجدول). وفي الواقع فإن عصر الحياة البيولوجية الحديثة البرمي ينقسم إلى جزء علوي وفيه نباتات عارية البذور وأخرسفلي وفيه ظلت النباتات الزهرية سائدة. ويمتد عصر الحياة النباتية الوسيطة خلال العصر الترياسي، واليوسيني، وحتى منتصف الطباشيري (راجع الجدول).

إن تنوع الحياة النباتية الوعائية على اليابسة والتي أخذت تبدأ في العصر الكربوني، قد استمر في العصر البرمي. وقد حدد علماء النباتات القديمة على أربعة مقاطعات نباتية على القارة الأم التي عرفت باسم بانجيا Pangaea. وعلى قارات نصف الكرة الأرضية الجنوبية. والتي تجمعت معا تحت اسم جوندوانا Gondwana (وهو مشتق من اسم أحد الشعوب الهندية "جوند" Gond) وجدت النباتات الخاصة بجوندوانا. وقد تميزت تلك المنطقة بوجود نبات جلوسوسيتيري Glossopteris (الألسنة المجنحة). وهو نبات من ذوات البذور المجنحة الذي لم يكن موجودا مطلقا في مقاطعات النصف الشمالي للكرة الأرضية. وعلى الجانب الآخر فقد كانت نباتات رجل الذنب (وهو من اللازهرات الوعائية) الضخمة (ومنها السيجيللاريا Sigillaria والليبودندرون Lepidodendron) والتي يمكن أن تتواجد في الشمال قد اختلفت من منطقة جوندوانا وحل محلها أجناس أخرى مثل القلمينات (Calamites) والمرخسيات.

وقد غطيت الطبقات المحتوية على الحياة النباتية في كل من أستراليا وأفريقيا وأمريكا الجنوبية والهند (جوندوانا) برواسب مثلجية (ركام المثالج) يعمق نحو ١٠٠٠ متر على امتداد مسافة تبلغ نحو ١٠٠٠ كيلو متر. وقد كان ذلك نتيجة للتخلج الكبير لنصف الكرة الجنوبي في كل من العصرين الكربوني والبرمي. ولعل الأوراق الصغيرة الصلبة وحلقات النباتات عارية البذور تعكس هذا المناخ البارد، الذي هو نتاج التخلج السابق.

ومن ناحية أخرى، ففي قارات النصف الشمالي للكرة الأرضية - أي في المقاطعات التي عرفت باسم الأوروأمريكية والأفغارية (نسبة إلى نهر أفغارا الذي يصب في بحيرة بايكال في جنوب شرق آسيا) وكاتيسيا (نسبة إلى كاتيس). وهو الاسم القديم للصين) - فقد ساد مناخ أدفأ بشكل أو بآخر، بحيث تمكنت بعض النباتات اللازهرية ومجنحة البذور من التطور، ومنها - مثلا - "جيجانتوسيتريس" Gigantopteris في مقاطعة كاتيسيا.

وقد أثرت الأحداث المناخية والجيولوجية - مثل تكون القارة الأم "بانجيا" من خلال تكتونيات الصفائح، ومولد سلاسل الجبال، والتثلج العظيم لجوندوانا، والتغيرات المناخية للجزء الشمالي من "بانجيا" - بشكل واضح على الحياة النباتية البرية؛ فعلى سبيل المثال، أدى تطور الحشرات إلى ظهور طور الحادرة (أو العذراء)، مما مكّنها من البقاء على قيد الحياة في ظروف مناخية وغذائية غير مواتية.

أما الزواحف فقد مرت في العصر البرمي بتطور هائل؛ وقد كان ذلك أول أوج لها. وكما حدث في الحياة النباتية في القارة الأم "بانجيا" فقد كان من أهم ملاحظ - التنوع الهائل في الأشكال التي استطاعت استعمار مجموعة متنوعة ضخمة من البيئات. ويستطيع المرء أن يجد أصول الخطوط العظائية العظيمة المنتحمة إلى عصر الحياة البيولوجية الوسيطة، وهي الزواحف الثديية التي أنتجت - عند حدود العصرين الترياسي واليورياسي - أول الثدييات. كما سجلت للمرة الأولى في تاريخ ذوات الأربع عودة الحياة البرية إلى الحياة المائية مرة أخرى كما حدث في حالة جنس الغطاءات الوسيطة Mesosaurus.

وعلى الجانب الآخر فقد كان تغير الحياة البحرية ضئيلاً؛ واستمرت تحت ظروف الكربوني؛ وإلى جانب الجونيتات القديمة فقد ظهرت مجموعات ذات زخارف أكثر تموجاً وتعقيداً. ثم غدت التريلوبيات منقرضة تماماً أما المسرجانيات فقد ظلت بشكل أو بآخر مستقرة ومحفوظة بأسلوب "علبة النظارة الظهر - بطنية" فيما عدا جنس ريشترثينيا Richthofenia. ومن الطبيعي أن أصداف المسرجانيات كانت مفلطحة. ومثبتة بواسطة صمام بطني إلى قاع البحر (الشكل ٩). وقد كان هذا الصمام في "الريشترثينيا" مستطيلاً للغاية ويتخذ شكل المخروط التي يتصل عند طرفه المذهب. أما الصمام الظهرى فقد أصبح غطائياً (وهنا نلاحظ التقاء غريباً مع بعض البوليبيات. والروديسيتيدات). وقد كان الغرض الوظيفي لهذا "التكوين" هو الوصول إلى مستوى أعلى في المياه حيث مصادر الغذاء البلاكتوني (المكون من العوالق) أقل ندرة مما هي في القاع.

وقد كانت المنخريات (الثقبات) العملاقة، والمغيزلاتيات وأقاربهما كالشفاجرنياديا schugerinidae، منتشرة في الأخرى في البحار الاستوائية الدافئة وعلى الرغم من هذا فإنها انقرضت بنهاية العصر البرمي.

## الحقب الثاني - الحياة الوسيطة - الحياة

### البيولوجية الوسيطة

يمتد عصر الحياة البيولوجية الوسيطة حسب التقويم المطلق لتاريخ الحياة نحو ١٨٥ مليون سنة. وقد دامت مجموعة من المنظومات، عرضت باسم الحياة - الظاهرة أو الحياة البيولوجية الظاهرة نحو ٥٧٠ مليون سنة، وذلك بدءاً من الكامبري وحتى الهولوسيني -

الوقت الحاضر - (انظر الجدول) أى أن عصر الحياة البيولوجية الوسيطة (١٨٥ مليون سنة) يكون ٣٢.٥٪ من فترة الحياة البيولوجية الظاهرة (أما عصر الحياة البيولوجية العتيقة بسنواته الثلاثمائة وعشرين (٣٢٠) فيكون ٥٦٪ من الحياة البيولوجية الظاهرة.

### منظومة الترياسي

لقد تميزت الحياة البحرية فى عصر الحياة البيولوجية العتيقة بالتنوع الهائل فى ثلاثيات الفصوص (الترايلوبايت)، والخطفيات (جرايتولايت)، والمسرجانيات (براكيوبودا) فى أطوارها الأقدم، كما تميزت بوجود الجونيات فى أطوارها التالية. وقد اختفت كل هذه المجموعات عند بداية العصر الترياسي (٤٥ مليون سنة، راجع الجدول)؛ إما بالانقراض كالمجموعتين الأولى والثانية، وإما بالتطور كالمجموعتين التاليتين. وتعتبر الأمونيات *Ammonites* هى الدليل الأحفوري السائد، ليس بالنسبة للعصر الترياسي فحسب ولكن لكل عصر الحياة البيولوجية الوسيطة، ونقطة التعرف المميزة هى درجة تعقد التموجات والزخارف وآثار تكون الحواجز على جدران الصدقة. وفي حالة الجونيات القديمة مثلاً فإن هذه الزخارف نفسها لاتبين سوى توجاً واحداً بسيطاً.

وقد كانت هذه التموجات معقدة جداً فى معظم أمونيات العصر الترياسي. وقد كانت تلك الأمونيات - مثلاً فى ذلك مثل الجونيات - قادرة على الطفو والسباحة وأكل الحيوانات الدقيقة أو الكائنات الحية الأكبر من ذلك. وقد كانت زيادة تعقد خيوط الالتحام بالصدفة سبباً فى زيادة استقرارها فى مواجهة الضغط الهيدروستاتيكي للمياه مما سمح للحيوان بحرية أكبر عند الغوص. وبفضل ذلك التطور فإن تلك الرخويات سادت المسرجانيات. ومع هذا فقد واصلت بعض خطوط المسرجانيات حياتها، بل وتطورت إلى العديد من الأنواع فى العصر الترياسي وعصر الحياة البيولوجية الوسيطة (ومنها - مثلاً - التريبراتوليدات *Terebratulids* ورينكونيليدات *Rhynchonellida*).

وكان للجلدشوكيات القديمة التى سادت خلال عصر الحياة البيولوجية العتيقة، بمثلها خلال العصر الهرمي. وقد بقى منها فقط أشباه الزنابق القابعة ذات الفكوك والتى كان يصحبها قنائف البحر (*urchins*) التى كانت قادرة على الحركة بفضل الأشواك العديدة التى كان الحيوان يمشى عليها كما لو كان يسير على ركائز (عكازات)، ونجمة البحر (*asteroids*) القادرة على الزحف بمساعدة أذرعها.

وقد ساد من بين الأسماك كل من الأشلاقيات والجانويدات، التى كان مظهرها الخارجى يشبه إلى حد كبير الأسماك المعاصرة. إلا أن أجساد الجانويدات كانت مغطاة بقشور كثيفة مع طبقة من المينا.

وكانت الحياة النباتية فى بحار العصر الترياسي تحتوى على طحالب خضراء قادرة على

إفراز هيكل من كربونات الكالسيوم (الطحالب الجيرية). وقد شيدت تلك الطحالب حواجز صخرية عملاقة، وبشكل خاص في منطقة الألب الشرقية.

. والحياة النباتية البرية كانت تنجح بالنباتات عارية البذور، وقد اختفت النباتات اللازهرية العملاقة المنتمية للعصر الهرمي - كربوني، وإن كانت نباتات اللايكوفايثا التي بلغ طولها من متر إلى مترين (الحزازيات) قد أظهرت تكيفا للحياة في البيئات الجرداء (كما يقارن بنباتات الصبار المعاصرة). ويمكن أن توجد مثلاً - في العصر الترياسي السفلي في كل من فرنسا وألمانيا.

أما الحيوانات الستيجوسيفالية Stegocephalian (أو ذات الرأس المدرع) - وهي برمائيات عملاقة يبلغ طول جمجمتها نحو متر واحد ولها نسب غريبة وأطراف قصيرة، وتعيش عند حواف البحيرات والبرك. فقد ازدهرت للمرة الأخيرة ثم انقرضت عند نهاية العصر الترياسي دون أن تترك خلفاً لها. ثم ظهرت أوائل الديناصورات وأوائل السلاحف كما عادت مجموعة أخرى إلى المياه ومنها - على سبيل المثال - أسلاف الإكتيوصور ichtysaur والبليسيوصور Plesiosaur المنتمية إلى العصر الجوراسي

### منظومة الجوراسي

ببزوغ العصر الجوراسي (٦٥ مليون سنة، راجع الجدول) فإن حدثاً هاماً وقع بين الأمونيتات؛ فكثير من أجناس العصر الترياسي التي كانت متخصصة إلى حد بعيد قد أصبحت منقرضة تماماً في أغلب الأحوال فيما عدا ثلاثة خطوط (وجفس فيلوسيراس Phylloceras - على سبيل المثال - قد تخطى حدود العصرين الترياسي - الجوراسي وأصبح مصدراً للموجة الثانية العظيمة لتنوع الحياة الأمونيتية في بحار العصرين الجوراسي والطباشيري). ولازالت أسباب هذه الظاهرة مجهولة. وتعتبر البلمناتيات (السيجاريات) مجموعة أخرى من الر أسقدميات التي كانت منتشرة جداً في عصر الحياة البيولوجية الوسيطة وقد كان يمثلها الأسلاف التابعين للعصر الترياسي. وقد كانت تلك الكائنات تشبه إلى حد كبير - في مظهرها الخارجي - حيوان الحبار المعاصر (وهو من جنس السيبيا أو السبيديج). وكان لها رأس، وملامس، وقمع، وزعانف جانبية؛ وإن كان الجزء الخلفي مزوداً بمنقار. أما الجسم فكان جوريا طويلاً يشبه السيجار ويحمل زعانف جانبية إضافية. ولم يتبق من السيجاريات سوى تلك المناقير.

وقد ظهرت خلال الجوراسي قنفاذ البحر التي احتفظت بالتركيب القاعدي خماسي الأشعة مع وجود شكل ثنائي محدد بالكبسولة (العلبية) وقد انحدرت تلك القنفاذ البحرية ثنائية التماثل من الأشكال "الاعتيادية". وقد عاشت قنفاذ البحر الاعتيادية في البيئات الساحلية والتي يكون فيها قاع البحر صلباً، تماماً كما تفعل إلى يومنا هذا. ويبدو أن

التماثل الثنائي هذا قد نتج عن تكيف مع البيئة الغرينية (الطينية). والتي كانت القنافل البحرية تدفن نفسها فيها وتتغذى على الطمي، في حين أن القنافل البحرية الاعتيادية، ازاء مشيها على الأرض بواسطة مالها من أشواك، قد زودت بفكوك تمكنها من الإمساك بأشياء أكبر (مثل اطار ذى الصدفتين، والبطنقدميات، والطحالب، وهلم جرا).

وقد ظهرت أول سمكة عظمية حديثة بين الأسماك البحرية. وقد كان لديها عمود فقري عظمي تماما بدلا من الهيكل الغضروفي لأسلافها. ومن ناحية أخرى فقد تقلص الذراع القشري للجانبين الذي عاش في عصر الحياة البيولوجية العتيقة والترياسي. وقد عاشت الأسماك العظمية جنبا إلى جنب مع الأشلاقيات. ولكن بأعداد منخفضة ويتكيف خاص. وقد كانت تلك هي أسلاف سمك الشفنين البحري المعاصر على سبيل المثال، وكان جسده مفلطحاً وزعانفه الصدرية كبيرة وعلى هيئة أجنحة. وقد كان هناك - بعد ميزوصورات العصر البرمي - وفي محيطات عصر الحياة البيولوجية الوسيطة، حالة ثانية للزواحف البرية التي تعود إلى حياة الماء وهي حيوان الإكتيوصور الذي يشبه في مظهره الخارجي حيوان الدرفيل تماما مع وجود زعنفة ذيلية هائلة، بمثابة العضو الفعال في الدفع داخل الماء ولكن في الوضع الرأسي. وهناك صورة أخرى من صور التكيف عن الميزوصور والتي كانت لدى الأسلاف في العصر الترياسي. فقد كانت أطرافها المستديرة متطورة جدا وتحورت لتأخذ شكل المجاذيف لتساعد على السباحة، ولابد أنها لعبت الدور الرئيسي في حركة تلك الكائنات كما حدث في حالة السلاحف (الترسة). وإلى جانب هذه المخلوقات البحرية التي انقرضت عند نهاية العصر الطباشيري، كان هناك التمساحيات التي - بدءا من الحقب الثالث - احتكرت المياه القارية.

وقد وصلت الزواحف أوجها الثاني على اليابسة (في القارات)، حيث ساد العديد من الديناصورات مناطق اليابسة (الشكل ٧)، وقد كان من بينها ماهو مفترس وذو أسنان حادة مدببة ويصطاد آكلات العشب ذات الأسنان الصغيرة. كما كان هناك بعض المجموعات من العمالقة من بين العواشب (آكلات العشب). فجنس دينلودوكس Diplodocus مثلا، قد وصل طول أفراده إلى ثلاثين متراً ووزنه إلى نحو ٤٠ طناً. وقد وجدت حيوانات الديلودوكسى هذه في العصر الجوراسي العلوي في أمريكا الشمالية، وشرق أفريقيا، والصين. وقد كانت منتشرة في كل مكان تقريبا على وجه الأرض، وقد عاشت تلك العمالقة لفترة ٧٠ مليون سنة قبل انقراض آخر الديناصورات عند نهاية العصر الطباشيري.

أما في العصر الجوراسي، فإن الزواحف المسماة بتيروصورات Pterosaurs أو الزواحف المجنحة - قد نجحت في غزو الجو. وقد استطال الإصبع الرابع في أطرافها الداخلية بشكل كبير وأصبح مثبتا لغشاء جناحي على شكل طية جلدية يمكن أن

تختفى في القطاعات الجانبية للجسم (الشكل ٨). على أنه في ذلك الوقت كان قد ظهر أيضا عضو قديم في هذه الطائفة من الطيور. وهو الأركيوبتريكس Archaeopteryx (أو الطائر الأولي)، وقد اكتشف في ترسيبات إحدى البرك في جنوب بافاريا وكان هيكله مثليا للزواحف ذات القدمين وحجمه مقارن لحجم دجاجة صغيرة ذات ذيل طويل، كما كان مزودا بريش حقيقي. وقد كان أسلاف هذين النوعين من الزواحف الصغيرة ذات القدمين. والتي ربما انتمت إلى العصر الترياسي، كما كانت الأطراف الأمامية (الذراعان) حرة ولا تستخدم في الحركة على أربع. وقد كان هذا هو المتطلب الرئيسي لتحول الأطراف الأمامية أو الخلفية لتتخذ تركيبا جديدا يساعدها على الطيران.

وفي الحتام، فإن تطور الأنماط الثديية التي بدأ ظهورها خلال العصر الترياسي على هيئة "الزواحف الثديية" قد أصبح مكتملا. وقد كان هناك أيضا حيوانات البانتوثير Pantothere الصغيرة، والتي كان حجمها مقاربا لحجم الفأر المنزلي وتزن نحو ١٠٠ جم. ولعلها كانت حيوانات ليلية أو شفقية ولذا فقد كانت قادرة على الاستقرار في الفجوات التي لا يمكن أن تصل إليها الزواحف الجبارة السائدة في ذلك العصر.

### منظومة الطباشيري (الكريتاسي)

وكما في العصر الجوراسي - أيضا - فإن اليايسة كانت تحت سيادة الزواحف الديناصورية الضخمة خلال العصر الطباشيري (٧٥ مليون سنة - راجع الجدول). وقد كان من بين تلك الديناصورات الكثير من ذوات القدمين. ومن بين الديناصورات الأوروبية فإن جنس الإجوانودون Iguanodon هو أكثرها ذيوعا. وقد سجل كشف لعدد من هياكل تلك الحيوانات في وادٍ قديم يرجع إلى العصر (الكريتاسي) الطباشيري السفلي في بلجيكا بالقرب من مدينة برنيسارت. وقد كان ارتفاع أفراد تلك الحيوانات يتراوح بين ٥ إلى ٦ أمتار عند وقوفها. أما الطول الكلي لها فيزيد على ١٠ أمتار. وقد كانت تلك الحيوانات مكيفة تماما للوقوف على قدمين، مرتكزة على ذيولها التي لاتكاد تلمس الأرض عندما تمشي. أما أسنان تلك الحيوانات فهي تشبه أسنان زواحف الإجوانا المعاصرة وتشير إلى أنها من العواشب. وهناك كثير من الأجناس المقارنة للإجوانودون في كل من أمريكا وأفريقيا والصين .. ولقد كان أحد ألد أعدائهما المفترسين هو ذلك الوحش من اللواحم بل هو أكبر اللواحم التي وجدت على الإطلاق وهو التيرانوصور Tyranosour الذي كان حجمه يزيد على ١٥ مترا. وكانت جمجمته الضخمة مسلحة بأسنان طويلة مدببة. وإلى جانب الزواحف التي تمشي على قدمين، كان هناك أيضا سلالات من ذوات الأربع التي عاشت في العصر الجوراسي، وقد كان لها أشكال غريبة مثل الستيجوصور stegosaur الذي كان لديه صفائح عظمية ضخمة على ظهره، أو الترايسيراتوبس Triceratops الذي كان له



ثلاثة قرون عند قمة جمجمته وتنتهى عند رقبته بما يشبه الياقة العظمية الضخمة ولعلها هى التى كانت تحمى الرقبة من هجمات أعدائه.

ثم مر الپتروصور (الزاحف المجنح) بزيادة ملحوظة فى الحجم فى نفس الوقت؛ وبنهاية العصر الطباشيرى كان هناك حيوانات يبلغ مدى أجنحتها وهى مفردة نحو ٧ أمتار أو تزيد (مثل الپتيرانودون Pteranodon). وقد كانت هذه الزواحف المجنحة تصطاد الأسماك فى أثناء انزلاقها السريع فوق سطح المياه، نظرا لأنها كانت تعيش بالقرب من السواحل.

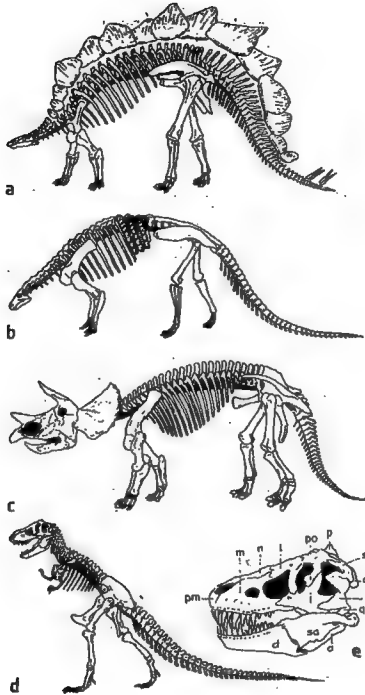
وخلال العصر الطباشيرى العلوى، ظلت أوائل الطيور الحقيقية موجودة، ولم يكن لها ذيل وإنما كان لها فكان مزودان بالأسنان (على عكس الطيور المعاصرة ذات المناكير القرنية).

وقد تحقق خلال العصر الطباشيرى تطور الهياكل الرئيسية للمجموعتين الكبيرتين للثدييات واللتين كان مقررا لهما سيادة الحقب الثالث، وهما : الحيوانات الجرابية أو الكيسية (مثل حيوان الداصيور والكانجيارو والكوالا والأپوسوم وغيرها من الحيوانات المعاصرة)، والثدييات المشيمية (مثل كل أنواع الثدييات التى يتم نحر الجنين تماما داخل رحم الأم).

وبالإضافة إلى ذلك، فإنه بنهاية العصر الطباشيرى، قد كان هناك بالفعل حيوانات جرابية، تتغذى على الحشرات (كحيوانات القناقد، والزبابة، وإلخند المعاصرة)، ورئيسيات (كالليمور، والقرد، والحيوانات الشبيهة بالإنسان)، و"اللواحم"، وذوات الحوافر القديمة. وما لاشك فيه أن كل هذه المجموعات قد كانت صغيرة فى الحجم كما كانت على مستوى عتيق من التحضية.

كما حدث تحول هام - على اليابسة، بين النباتات، ففى حين أن الحياة النباتية من المرخسيات وعاريات البذور التى عرفت منذ العصرين الترياسى والجوراسى، قد ظلت هى التى تميز العصر الطباشيرى السفلى، إلا أنه مع بداية العصر الطباشيرى العلوى ظهرت - وفى جميع أرجاء الكرة الأرضية - نباتات من كاسيات البذور (ذات زهور ورائحة وبذور) ووجدت بالفعل المجموعات النباتية الحديثة - ومنها مثلاً - خشب الزان، والصفصاف، وأشجار الدلب، وأشجار الغار، والماجنوليا، وغيرها. ولا تزال أسباب هذه الظاهرة العالمية المفاجئة مجهولة حتى الآن. وعلى أية حال فوجود النباتات بهذه النوعيات قد ساعد أو حتى حث على ازدهار الحشرات والطيور خلال الحقب الثالث.

وهكذا فإن التحول العظيم فى الحياة النباتية قد تم قبل التغير الكبير فى المملكة الحيوانية، أى أن عصر الحياة النباتية الحديث قد بدأ قبل بداية عصر الحياة الحديث بنحو ٣٠ مليون سنة. وقد لوحظت ظاهرة مماثلة عند نهاية الحقب الأول.



الشكل رقم ٧ :

ديناصورات من العصرين الطباشيري واليورياسي. أ: ستيجوصور (طوله نحو ٨ أمتار. ب: ثيروصور وقد كان له حزام عظمي على هيكله (طوله ٧,٧ متر). ج: ترايسيراتوبس من العصر الطباشيري الأعلى. وقد كان الترياسيراتوبس أطول عسراً من الديناصورات الأخرى. د هـ: التيرياتورصور وجسمته.



الزواحف المجتحة - پتيروصور والطائر البدائي، آرکیوپتیرکس Archaeopteryx. ١٨، ب؛  
 پتيروصور ذو أجنحة غشائية. ١٨أ: پتيروداكتيل Pterodactylus وهو جنس لا ذيل له (طوله  
 ١٠ سم) ٨ب؛ رامفوريثنكوس Ramphorhynchus وله ذيل طويل ٨ج؛ آرکیوپتیرکس  
 Archaeopteryx والكيفية التي كان عليها الهيكل بعد موت الحيوان مباشرة (بالحجم  
 الطبيعي). ويشير الريش بلا أدنى شك على أن الحيوان طائر.

الشكل رقم ٨ :

وحيد، البحرية من حيث الأصل ليست سوى تواصلاً للحياة في العصر الجوراسي، فمن بين الأسماك العظمية، صارت الأسماك مكتملة العظام سائدة بشكل قاطع. أما الإكتيوصورات والبليوصورات فإنها صارت من ذلك الحين تواجه مجموعة منافسة جديدة تتمثل في أعضاء العائلة الضخمة للبشحيات التي تكيفت مع الحياة البحرية وهي الموزاصورات، التي كانت زواحف لاحمة (تتغذى على اللحوم) ويبلغ طول أجسامها نحو ١٢ متراً، بينما تحولت أطرافها لتصبح كالمجاديف.

كما أظهرت طوائف الأمونينات والسيجاريات نفس الثراء كما حدث في الجوراسي، وإن كانت قد تناقصت بشدة عند نهاية الطباشيري وانقرضت تماماً قبل نهاية الثالث.

وقد تطورت مجموعة "شاذة" من بين رقيقيات الحياشيم، وهي مجموعة الروديسيدات Rudistids، حيث كان لها صمام أو شق واحد (الأيمن) وكان أسطوانياً ومخروطياً، مكبراً ومثبتاً إلى القاع (على عكس ثنائيات الشق). أما الشق أو الصمام الآخر (الأيسر) فقد كان صغيراً ومستويًا ويقوم بدور الغطاء. كما انتشرت الهيبوريتاكيا Hipporitacea على نطاق واسع في منطقة البحر المتوسط وذلك في العصر الطباشيري العلوي، وقد يكون طولها قد زاد على ٤٠ سم. وفي ذلك الوقت، كونت هذه الحيوانات حواجز ممتدة امتداداً هائلاً في البحار الذائفة. وذلك في المنطقة المذكورة. وقد كانت حيوانات الهيبوريتاكيا ماثلة بشكل ملحوظ لمسرجاتيات العصر الهرمي التابعة لمجموعة الريكثوفينيا Richthofenia؛ حيث كان أحد الصمامين (البطني) مثبتاً وممتداً على هيئة مخروط أما الصمام الثاني وهو الظهري فقد كان على هيئة غطاء مفلطح، وكثير من المرجانيات المنفردة تبدي تطوراً ماثلاً نحو هيكل ممتد ومخروطي. والفرض الوظيفي من هذا "التقارب التطوري" قد يكون من أجل الوصول إلى مستويات أعلى عند قاع البحر للحصول على مصادر غذائية أوفر وأكثر تخصصاً.

أما الفورامنيفير؛ - المنخريات - التي كانت معروفة منذ عصر الحياة البيولوجية القديمة (الالباليوتى) فقد كانت مهمة للغاية من حيث كونها حفريات دقيقة في كل من العصرين الجوراسي والطباشيري. وقد كانت هي والأوستراكودات Ostracods متوفرتين بشكل كبير وبصور متنوعة في صخور هاتين المنظومتين، ومن ثم أصبحتا أداة مهمة جداً بالنسبة للجيولوجيين. وتعتبر منظومة الطباشيري هي المنظومة الثانية التي تستند إلى وجود المنخريات الكبيرة (ماكرو - فورامنيفيرا). وقد وصلت الصدقات المفلطحة لمجموعة الأوريتولينا Orbitolina إلى أحجام كبيرة نسبياً (نحو ٦ سنتيمترات لقطر الصدفة). ومن الطريف أن نذكر هنا أن الرقاق الدائمين للمنخريات منذ العصر الكامبري وهم الشعاعيات - سواء الدقيقة منها أو وحيدة الخلية - لم تصل أبداً بهيكلها السليكونية إلى نفس الأبعاد الكبيرة.

## عصر الحياة الحديثة - السينوزوى وعصر الحياة البيولوجية الحديثة (السينويوتى).

لقد دام عصر الحياة الحديثة السينوزوى (أو السينويوتى) لمدة ٦٥ مليون سنة. ولقد ساد التفكير منذ بعض الوقت - بأن الحقبين التقليديين الثالث والرابع قد توخدا فى عصر الحياة الحديثة - السينوزوى؛ إلا أنهما قد عادا للظهور كمنظومة الحقب الثالث ومنظومة الحقب الرابع طبقا للتوقيت الحديث (أنظر الجدول).

ويعتبر هذا العصر - ٦٥ مليون سنة : هو أقصر العصور الثلاثة الكبيرة التى يضمها حقب الحياة البيولوجية الظاهرة الذى يبلغ طوله ٥٧٠ مليون سنة (وهى عصر الحياة البيولوجية القديمة - ٣٢٠ مليون سنة، وعصر الحياة البيولوجية الوسيطة ١٨٥ مليون سنة). وإذا نظرنا إليها حسب نسبتها المئوية فإنها تمثل على الترتيب ٥٦٪ و ٣٢٪ و ١١٪.

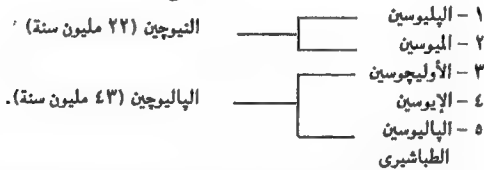
على أن هذه الاختلافات لاعلاقة لها بأى نوع من التعجيل بتطور الحياة، ولكنها تعكس تاريخ بحوث الحفريات القديمة فى النصف الأول من القرن التاسع عشر. فلقد كان مؤسسو علم الحفريات القديمة والجيولوجيا التاريخية (أو دراسة الطبقات الحيوية) مبهورين (١) بالتغيرات التى حدثت فى تكوين صور الحياة وخاصة البحرية منها، مثل الظهور المفاجئ لكل شعب اللافقاريات الهيكلية عند بداية الكامبرى مما شكل الحد بين الدهر الحيوى الفجرى وعصر الحياة البيولوجية القديمة (وحسب التعبير الحديث بداية عصر الحياة البيولوجية الظاهرة)؛ أو (٢) انقراض ثلاثيات الفصوص والترايلوبايتات عند نهاية العصر الهرمى (ولم يوجد حتى يومنا هذا أى أثر للترايلوبايتات فى العصر الترياسى) وظهور الأمونايتات عند مطلع العصر الترياسى مما يشير إلى الحد الفاصل بين عصر الحياة البيولوجية القديمة. وعصر الحياة البيولوجية الوسيطة؛ أو (٣) بانقراض الأمونيات والسيجاريات والزواحف البحرية العظيمة (كالإكتيوصور وغيره)، والديناصورات البرية، والزواحف المجنحة، والتطور "الانفجارى" للثدييات المشيمية عند بداية الحقب الثالث؛ مما يشير إلى الحد الفاصل بين عصر الحياة البيولوجية الوسيط وعصر الحياة البيولوجية الحديث.

وقد كانت هذه الملاحظات بالنسبة للرواد من مؤسسى علم الحفريات القديمة بمثابة اكتشافات هائلة أتاحت الأسباب اللازمة لتقسيم التاريخ إلى حقب مختلفة. على أنه لم يكن لديهم أية أدلة حقيقية على مقدار امتداد تلك الحقب بشكل زمنى مطلق. ولم تتضح المفارقات الزمنية. إلا بعد اكتشاف التوقيت المطلق واستخدام التأريخ بالطرق الإشعاعية.

## الحقب الثالث

لقد ظل الحقب الثالث - Tertiary ومدته ٦٥ مليون سنة (انظر الجدول) لفترة طويلة مقسماً إلى خمس مراحل هي:

### الحقب الرابع



وقد جمعت السلاسل الثلاث السفلى معا وأطلق عليها "الپاليوجين"، كما جمعت السلسلتان العلويتان معا وأطلق عليها "التيوجين".

وكما رأينا فإن بداية الحقب الثالث قد تميزت بتغيرات مهمة في كثير من مجموعات المملكة الحيوانية. وقد كانت أكثر الظواهر إثارة هي التوسع الهائل في الثدييات وإن كان هناك العديد من الأسباب وراء ذلك. فهي فقاريات ولها درجة حرارة واحدة ثابتة، كما أن أجسادها مغطاة بالشعر مما يجعلها أقل حساسية نحو تغير درجة الحرارة والمناخ وهي مكيفة لتنوعات مختلفة من طرق المعيشة ولكل أنواع الغذاء، وذلك بفضل مألديها من التنوع الهائل في أجهزة المضغ. وهناك ميزة أخرى اتاحت للثدييات التفوق السريع في مواقعها البيئية سواء في الماء أو في البر أو في الجو. وذلك في التطور المذهل للجهاز العصبي المركزي لديها.

إن انقراض العديد من الزواحف بنهاية العصر الطباشيري قد خلف مواقع كثيرة استطاعت الثدييات أن تحتلها منذ ذلك الحين وإلى الآن. وبالإضافة إلى ذلك، فإن انسحاب المحيطات - على نطاق العالم كله - عند نهاية العصر الطباشيري قد خلق مناطق برية جديدة صالحة للاستيطان.

ويشير تطور ثدييات الحقب الثالث إلى طورين على الأقل من الانتشار. ويغطي الطور الأول منهما عصرى الباليوسين والإيوسين. أما الطور الثاني فقد بدأ في عصر الأوليجوسين واستمر إلى اليوم. ومن بين الثدييات المشيمية (الإيوثيريا Eutheria) فإن آكلات الحشرات كانت في وضع متميز جعلها تتسبب في ظهور رتب أخرى. وإن كانت أوائل الرئيسيات قد بدأ في الظهور بالفعل منذ بداية العصر الطباشيري وقد كانت تلك الحيوانات. مثلها في ذلك مثل آكلات الحشرات - صغيرة الحجم. وقد بدأ يظهر عليها علامات المستوى الرقيق للتطور. وذلك في منطقة الجمجمة.

والى جانب تلك المجموعات، وجدت كمية كبيرة من المشيميات خلال الباليوسينى. ولم يكن هناك مكافئ لها فى الحياة الحديثة. وقد تم تصنيف هذه المجموعة تحت إسم واحد هو كونديلارثرات (Condylarthra) وقد كانت معروفة بالفعل فى العصر الطباشيرى المتأخر، مع مجموعة أخرى تحت اسم كريدونتات (Creodonta). والمجموعة الأوتلى تعتبر بشكل عام من العواشب أو القوارت (التي تقتات على المواد الحيوانية والنباتية). أما المجموعة الثانية فأفرادها من اللواحم. والمجموعتان يتمتع أفرادهما بأطراف قصيرة تنتهى بخمسة أصابع مثل اللواحم المعاصرة (كالأسد والكلب)، وروؤوس ضخمة بالنسبة (لأبدانها ولديها - مع ذلك - أفخاخ صغيرة. وقد تميزت مجموعة الكونديلارثرات - فوق ذلك - بأسنان أقل تكيفاً بالنسبة للتقطيع وأكثر تكيفاً بالنسبة للطحن مما يناسب التغذية العشبية أو القارطة. ولم يكن حجم أفراد هذه المجموعة يتجاوز حجم الذئب. وبنهاية الباليوسين وعند الإيوسين السفلى عاشت حيوانات أكبر من ذلك (يصل طولها إلى ٣ أمتار مثل وحيد القرن الأفريقى الصغير). وهى سلالات انحدرت من الكونديلارثرات وأطلق عليها بانتودونتات Pantodonts، وكانت أسنانها تدل على أنها من العواشب.

وهكذا، فقد وجدت ثلاث مجموعات فى عصر الباليوسين: أ) عواشب وقوارت صغيرة (كأسلوات الحشرات والرئيسيات)، ب) عواشب قوارت ولواحم متوسطة الحجم (كونديلارثرات وكريدونتات)، وج) عواشب كبيرة (بانتودونتات)..

وقد "تطلب" التطور ٦ ملايين من السنوات لظهور حيوان الكوريفودون (من البانتودونتات) المنتمى للباليوسين العلوى، وهو الذى انحدر من أقدم البانتودونتات وهو حيوان تتراكلاندون Tetracaelon الذى عاش فى العصر الباليوسينى الوسيط، وكان حجمه مقارناً لحجم الخروف (نحو متر واحد). وعلى سبيل المقارنة فإن تطور الحصان من الهيراكوثيريوم Hyracotherium (بدءاً من الإيوسين وكان فى حجم الشعلب) إلى الإيكوسى Equus (فى البليستوسين المبكر) قد استغرق نحو ٥٠ مليون سنة.

إن ازدهار الثدييات خلال الانتشار الأول لم يتمخض عن مجتمع فريد، فحسب وإنما فتح الطريق لإمكانات التعجيل بالتطور وأياً ما كانت أسباب تلك الظاهرة فإن الثغرات التى وجدت فى المواقع البيئية لابد وأنها كانت مناسبة لهذا النمط من التعجيل.

أما فى الإيوسين فقد واصلت مجموعات عديدة مثل البانتودونتات الكبيرة وبعض الكريدونتات التطور جنباً إلى جنب مع الدينوسيراتا (الشكل ٩). وهذه أيضاً حيوانات كبيرة ولها ثلاثة أزواج من النتوءات العظمية فوق جمجمتها، وقد يصل حجم الحيوان منها نحو ٤ أمتار (يونيتاتيريوم Uintatherium). ونظراً لكونها متخصصة للغاية، فإن تلك الحيوانات انقرضت تماماً بنهاية الإيوسين.

وقد كان من بين الكونديلارثرات الأخيرة (ذوات الحوافر القديمة) مجموعتان تعرضت

أجهزة الحركة لديها لتحول شكلى - وظيفى مثير - تمثل فى خفض عدد الأصابع. أما أقدامها فكانت تحوى خمس أصابع. وقد أدى خفض الأصابع الخارجية (I - V) واستطالة وانتصاب الأصابع المركزية إلى زيادة ملموسة فى سرعة الحركة - أى فى مقدرة تلك العواشب على الهروب من هجمات أعدائها.

وقد أوجد التطور - خلال الإيوسين - حلين من هذا النوع؛ فقد كانت مفردات الأصابع (كالخريت والتابير والحصان المعاصرة) تميل إلى وجود تماثل غير متساوٍ للإصبع II و III و IV، من خلال تقوية الاصبع رقم III (الوسطى)، ومن خلال تقصير الأصبعين II و IV. وفى مقابل ذلك فإن مزدوجات الأصابع قد أظهرت تماثلاً مستويًا من خلال استطالة وتضخيم الإصبعين II و IV (البنصر)، بينما ظل الأصبعان II و IV (الخارجيان) موجودين ولكن بحجم أصغر.

ولعل أشهر مفردات الأصابع فى الإيوسين هو جنس هايراكوثيريوم Hyrachtherium، الذى بدأ به تطور الحصان فى أمريكا الشمالية. وفى نفس الوقت وجدت عشرات المجموعات الأخرى فى أوراسيا وأمريكا الشمالية. وكانت ذات أطراف لها هياكل مفردة الأصابع. وكان من بينها أنواع ضخمة الحجم وثقيلة الوزن (مثل التيتانوتيرا)، وأخرى تشبه فرس النهر (من حيث نسبها مثل إمينو دوتيدا).

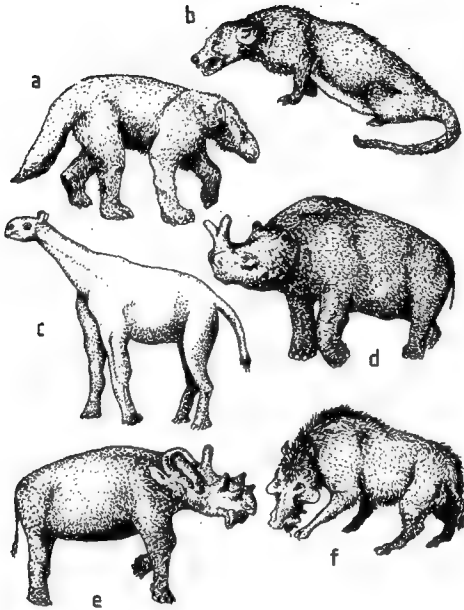
وعلى وجه العموم، فإن مزدوجات الأصابع فى الإيوسين، قد كانت حيوانات صغيرة وتشبه أسنانها تلك التى للكونديلاثرات. ومع وجود العديد منها وخاصة فى أوروبا إلا أن الأغلبية منها قد انقرضت خلال الإيوسين ومع ذلك فهذه الحقبه فإننا لا زلنا نجد حيوانات لها حجم الحمار (أنوبلوثيريوم) Anoplotherium فى مناجم الجبس فى مومبارتر).

وقد سادت الكويودونتات بين اللواحم. وقد كانت شديدة التنوع ثم، ونهاية الإيوسين بدأت أوائل الأنواع الحديثة فى الظهور، وقد كانت لاتزال صغيرة الحجم. مقارنة لحيوان الدلق فى الحجم.

كما اكتسبت القوارض فى ذلك الوقت أهمية خاصة. وقد كانت فى بداية الإيوسين تشبه السناجب، إلا أن تنوعا غير عادى ظهر فى وقت قصير جدا. فقد حدث الانتشار الأول خلال الإيوسين ثم تبعه انتشار ثانٍ فى بداية الأوليجوسين، وكان متميزا بتكوين متقدم للأستنان.

وقد كان الإيوسين أيضا هو وقت ظهور أول الثدييات البحرية وهى الحيتانيات (أسلاف الحيتان والدراقيل المعاصرة). وقد كانت فكوك تلك الأنواع المبكرة لازالت مزودة بأسنان قوية. ولأن أسنانها كانت من النوع المميز للواحم من حيث حجمها الكبير (وصل حجم الجماجم ما بين ٦٠ و ١٢٠ سنتيمتراً)، ولأن أطرافها الداخلية قد تحولت إلى زعانف، فقد





الشكل رقم ٩ :

لدييات من الطور الأول لاشعاع الحقب الثالث القديم (الپاليوجين). ٩أ: بارلاميدا - من الپاليوسين، شكل عتيق، من العواشب (طوله نحو مترين). ٩ب: ميزونيكسي من الإيوسين، لاجيم قديم (طوله نحو مترين). ٩ج: إندريكوتيريوم - وحيد قرن عملاق من الأوليجوسين (أكبر الثدييات البرية). ٩د: بروتوتوتيريوم، من الأوليجوسين وله حجم وحيد القرن. ٩هـ: يونيشائيريوم من الإيوسين، له شكل ضخم وثلاثة أزواج من النتوءات العظمية فوق الجسم (طوله ٤ أمتار). ٩و: آرگيوتيريوم (طوله جسمه ٦٠ سنتيمترا) وهيئته العامة تشبه هيئة الخنزير العملاق، ومن ٩ج إلى ٩و من العواشب.

اقتراح أن تكون هذه الحيتانيات القديمة هي التي حلت محل العظائيات (الزواحف) البحرية العظيمة - كالإكتيوصور، والبليسيوصور، والموزاصور، والتماسيح البحرية التي عاشت في العصر الطباشيري المتأخر - في مواقعها البيئية.

وقد كان من بين الرئيسيات مجموعة بدائية لا زال لها أقارب في العصر الحالي وهي حيوانات الليمور في جزيرة مدغشقر. وقد وجدت تلك الحيوانات في أوروبا والولايات المتحدة. كما عاش في نفس المنطقتين أنواع أخرى منذ الإيوسين وتنتسب إلى الترسير الصغير ذي العيون الواسعة ويعيش حالياً في ماليزيا. أما في الإيوسين فإن القردة الحقيقية (الرئيسيات المتفوقة) لم تكن قد ظهرت بعد.

وعند بداية عصر الإيوسين، حدثت واقعة جغرافية حيوية قديمة مهمة وهي التبادل بين الحياة الثديية في أوروبا والولايات المتحدة عبر طريق شمالي يمر بجرينلاند وسيبتسبرجن أو النرويج. وطبقاً لنظرية الصفائح فإن شمال الأطلنطي لم يكن مفتوحاً بعد، أي أنه كانت هناك أرض صلبة بين الأجزاء الشمالية لأمريكا وأوروبا، مما أتاح الفرصة للهجرة المضادة إلا أن أوروبا ظلت تعج بالمجموعات الجديدة (ومنهما مثلاً هيراكوثيريوم).

ونظرة إلى المنطقتين معاً، تشير إلى أن ثدييات الأوليجوسين قد أظهرت تحديثاً جلياً، فقد انقرضت سلاسل بأكملها للمجموعات القديمة التي كانت تميز عصرى الپاليوسين والإيوسين، بينما ظهرت أنواع أخرى هي بمثابة أسلاف معظم المجموعات الموجودة حالياً. أما الطور الثاني للانتشار والذي قد يأتي معه بالحياة الثديية الحديثة فقد بدأ مع العصر الأوليجوسيني، وهكذا تم غزو أوروبا بمجموعات كثيرة تنتمي إلى مفردات الأصابع ومزدوجات الأصابع. وقد كانت هذه الهجرة من آسيا، والتي سميت "التقسيم العظيم"، تشمل على أسلاف الرانيوسيراتايدا rhinocerotidae (وحيد القرن - الخرتيت)، وهي حيوانات مزدوجة الأصابع (ومنهما انثروكوثيريوم Anthracotherium، وهو حيوان مميز للعصر الأوليجوسيني الأوروبي)؛ كما تشمل على الكاثير المعاصر والخنزير البري والحيوانات المجترة (كالغزال المعاصر والظبي وغيرها)، على الرغم من أن هذه الحيوانات الأخيرة لم يكن قد ظهر لها بعد أية قرون.

ولقد كان العصر الأوليجوسيني في شمال أمريكا وآسيا أيضاً عهد تطور وتحديث للحياة الثديية، ففي أمريكا - حدث التطور المثير والمعروف للحصان والجمل؛ فقد كان الجمل في الإيوسين صغيراً ولكنه وصل أحجاماً هائلة وامتدت رقبته كما في حالة الزراف. وخلال عصر الپليوسين هاجرت فصيلة الجمليات إلى جنوب أمريكا حيث ظلت هناك في صورة حيوان اللاما، كما عبر فرع آخر مضائق بيرنج إلى آسيا وأفريقيا حيث يشاهد المرء حالياً الأنواع المعاصرة لهذه الحيوانات.

وللحياة البيولوجية لجنوبي أمريكا تاريخ مختلف تماماً حيث ساد العصر الپاليوسيني



أن يلحظ أحداثاً بيوجغرافية قديمة مهمة خلال تلك الفترة. كما أن مظاهر الحياة الثديية في أمريكا الجنوبية استمرت في إبداء مظاهر العزلة مع استثناء عبور الأطلنطي الذي قامت به القوارض من أفريقيا إلى ساحل البرازيل خلال الميوسينى. ونهاية البليوسين، توحدت الأجزاء الشمالية والجنوبية لليابسة عن طريق مجموعة برازخ أمريكا الوسطى، مما سمح بالهجرة الهائلة من الشمال إلى الجنوب. وتضمنت تلك الهجرة لواحم أصيلة، وخيل من جنس إيكوس Equus، وتابيرات، وجمال من مجموعة اللاما، ومجموعة معينة من فصيلة الأيائل cervidae، وقليل من الماستودون، والهاستر. وقد أسهمت تلك الحيوانات في تكوين المجتمع المتميز الموجود حالياً في قارة أمريكا الجنوبية.

وعلى النقيض من قارة أمريكا الجنوبية فإن استراليا قد عزلت تماماً عن بقية العالم منذ ما لا يقل عن بداية الحقب الثالث مما منع غزو الثدييات العليا (المشيميات Eutheria). ولم يتم بغزو تلك القارة سوى الجرابيات marsupials. وتكيفت مع سلسلة كاملة ومختلفة من الأنماط البيئية. وإلى جانب الجرابيات الاسترالية المعروفة جيداً مثل حيوانات الكاينجارو العاشبة (أكلة العشب)، فقد وجدت عواشب أخرى كثيرة وصغيرة الحجم، منها ما يسكن الأشجار (مثل دب الكوالا)، ومنها ما يحفر سراديب ويقع فريسة للأنواع التي تقتات باللحوم مثل ذئب تسمانيا الكبير، أو الأنواع الأصغر حجماً التي هي نسخ من القطط الصغيرة، والزغبيات أو القضاعات المنتمية إلى عالم المشيميات. وقد وجدت في بعض رسوبيات الحقب الرابع عواشب عملاقة، قاتل في الحجم وحيد القرن، مثل حيوان ديبروتودون (Diprotodon) المنقرض.

ولقد كانت الثدييات هي الحيوانات السائدة بالتأكيد بين أشكال الحياة البرية خلال الحقب الثالث، حيث انقرضت الزواحف الديناصورية والبرية والمائية والجوية، وهى التي كانت تميز عصر الحياة البيولوجية الوسيط أما السلاحف (الترسة) والتماسيح والسحالي والأفاعى فقد تخطت الحد بين العصر الطباشيرى والثالث، وتقتل اليوم البقية الباقية المتواضعة من عصر الزواحف المنتمى إلى عصر الحياة البيولوجية الوسيطة. أما الطيور فقد اكتسبت أشكالاً متعددة. وقد اتخذت كل الرتب الحديثة أماكنها - فعلياً - جنباً إلى جنب مع تطور النباتات كاسية البذور (أو النبات المزهرة) مما يشير إلى نوع من التطور المشترك.

وفى البحار، واصلت الأسماك العظمية سيادتها، مع أن أسماك الأشلاقي انتجت أنواعاً عملاقة (تبلغ طولها نحو ١٢ متراً) ويصل طول أسنانها نحو ١٢ سنتيمتراً. أما المسرجانيات. والتي كانت منتشرة فى العصر الطباشيرى فإنها تقلصت إلى حد كبير، واحتل مواقعها البيئية البطن قدميات وثنائيات الصمام التي ازدهرت بشكل خاص فى المحيطات الدافئة. وهكذا فإن هاتين المجموعتين أصبحتا "الحفريات الدليلية" بالنسبة

للأقسام الفرعية الخمسة للحقب الثالث وهى - الپاليوسين، والإيوسين، الأوليجوسين، الميوسين، والپليوسين. أما فى العصر الحديث فإن المنخريات Foraminiferas وبعض الحفريات الپلائكتونية النباتية الدقيقة هى التى تقوم بهذا الدور.

وللمرة الثالثة فى تاريخ الحيوانات وحيدة الخلية الميكروسكوبية (الدقيقة) تظهر مجموعات كبيرة (مرئية). ومن بين تلك الحيوانات النُمُوليتات (nummulites) المنتمية إلى الحقب الثالث السفلى، وكانت أقراصها المفلطحة، والتى على شكل العدسة ذات قطر يتراوح ما بين عدة سنتيمترات إلى ١٢ سنتيمتراً. (الشكل ١٠). وقد كانت صدقاتها الحلزونية مقسمة إلى عدد كبير من الحجرات التى تفصل بينها حواجز. أما الحيوانات القاعية فقد كانت تطفن أرضيات البحار الدافئة وخاصة فى الإيوسين. والحجر الجيري الحشن الذى بنيت فوقه مدينة باريس - على سبيل المثال - ملئ بالتمبوليتات.

### الحقب الرابع

يعتبر الحقب الرابع أقصر منظومات الحياة البيولوجية الظاهرة حيث استمر لفترة ١٦ مليون سنة (انظر الجدول). وعندما أطلق هذا المصطلح عام ١٨٢٩ فإن الجيولوجيين لم تكن لديهم فكرة محددة حول ما يمكن أن يكون عليه التقويم المطلق.

وينقسم الحقب الرابع إلى الپلايستوسين (وهو العصر الذى تلى الپلايوسين)، والهولوسين (وهو العصر الذى يبلغ عشرة آلاف سنة متضمنة العصر الحاضر).

وهذه الفترة من القصر بحيث لا يمكن توقع حدوث تحولات جذرية خلالها. وكانت الثدييات فقط هى التى أظهرت بعض التطور فيما بين القوارض، واللواحم، وذوات الحوافر، والفيلة.

وقد تأثر هذا التطور بظاهرة مثيرة. فخلال الپلايستوسين الأوسط والعُلوى، سجلت ظاهرة التثلج عدة مرات عند شمال قارات أوراسيا (أوروبا وآسيا) وأمريكا. وفى أوروبا فإن الثلجات glaciers القادمة من الجبال الشمالية العالية تقدمت فى مناسبات متعددة لتجتاح مسافات قد تصل إلى السهول العظمى لشمال أوروبا. كما أن مثلجات الألب تقدمت بدورها إلى مسافات تصل إلى نهر الدانوب. وقد تخلل هذه الثلجيات المتعددة مراحل بينية عند تقلص الثلجات وتراجعها.

وقد تكييفت ثدييات الپلايوسين شيئاً فشيئاً لهذه التغيرات المناخية حيث عاشت خلال هذه الفترات من التثلج غزلان الرنة، والماموث، وديبة الكهوف الضخمة، وثيران المسك، والثعالب الزرقاء، وحيوان الليمنج فى وسط وجنوب أوروبا. كما وجدت أنواع أخرى مثل الشمواة والوعل والمروط ملجأ فى جبال الألب. أما الماموث ودب الكهوف فقد انقرضت؛ كما انقرض رفيق الماموث وهو وحيد القرن الصوفى.

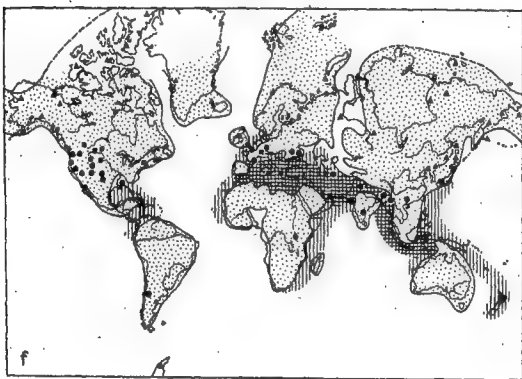
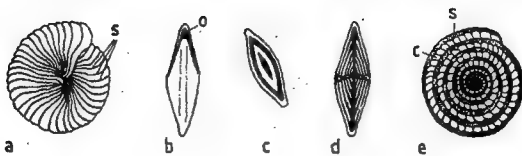
وقد دلت بينه الحياة النباتية والحيوانية فى فترات ما بين الثلجيات. مختلفة جداً؛ فيجد المرء بين الثدييات أنواعاً تكيفت مع الحياة فى الغابات مثل الخنازير البرية، واليحمور (وهو ضرب من الأيائل)، والأيل الأحمر، وثور البيسون الأوروبي، والغنم، والغنم، والذئب البنى، والقط البرى، والسنجاب، والوشق. وقد يجد الإنسان أيضاً بين هذه المظاهر الحياتية "الدافئة" بعض الأنواع التى انقرضت منذ ذلك الحين مثل وحيد القرن كبيررجل سيس Kirchbergensis، واليفاس أنتيكوس Elephas antiquus، والأرخص (ثوربرى ضخمة) aurochs. إن هذا التقابل بين مظاهر الحياة "الباردة" و"الدافئة". والذى ينعكس أيضاً فى الحياة النباتية والحيوانية للمسرجاتيات البرية، قد بدأ يتضح خلال العصر البلايستوسينى الأوسط والمتأخر. أما خلال البلايستوسين المبكر فلم يكن التباين واضحاً تماماً.

وفى المناطق الاستوائية وشبه الاستوائية كان هناك تغير مناظر حيث وجدت فترات من المطر (pluival). وفترات من الجفاف (interpluvial) والتى لا تنطبق - مع هذا - مع فترات التلج وما بين التلج تماماً، والتى تحدث فى المناطق الشمالية.

وقد تأثرت الحياة البحرية أيضاً بالتغيرات المناخية. خلال البلايستوسين المبكر مثلاً، عاشت ثنائيات الصمام والمسرجاتيات على الساحل الإنجليزى وهى التى توجد إلى اليوم بهجوار آيسلند وجرينلند. (سبيرينا ايسلانديكا Cyprina islandica، أسترات بورباليس Astarte borealis، وكارديوم جرونلانديكوم Cardium groenlandicum، ويولديا آركتيكا Yoldia arctica). وفى بعض الأحيان وصلت بعض الأنواع "الباردة" من سبيرينا إلى سلاتديكا وأنواع من المنخريات مثل هيبالينا بالتيكا Hyaline baltica إلى البحر المتوسط. وبالإضافة إلى هذا، فقد وجدت على سواحل شلشفيج - هولستين بالدنمارك رواسب من بحر فترات ما بين الثلجيات، ووجد أنها تحتوى على رخويات "لوسيتان" أى أنواع تعيش إلى اليوم عند خطوط العرض الجغرافية للبرتغال، والتى كانت لهذا أكثر ملائمة من وجهة النظر الحرارية.

وفى الختام، فإن البلايستوسين يتمم بالتفرد من حيث كونه شهد تطور الإنسان وثقافته.

وقد بدأت الفترة الجيولوجية المعاصرة والمساء - الهولوسين بتراجع الثلجات فى نصف الكرة الشمالى. أما حيوانات ونباتات الثلج الأخير. (الثلج القومى). فقد تبعت ألواح الجليد ومثلجات الألب المنصهرة حتى مواقعها المعاصرة. وتغلغلت الغابات من المناطق الجنوبية شيئاً فشيئاً داخل الأراضى الحالية.



الشكل رقم ١٠ :

النوميويلات. وتوزيعها في الإيوسين. ١٠: أهداف ذات مقاطع متنوعة (مكبوة). ١٠: خريطة العالم في العصر الباليوجين موضحا بها توزيع النوميويلات وما يرتبط معها من نباتات النباتات البرية. تشير الخطوط الرأسية إلى توزيع النوميويلات؛ أما النقط فتشير إلى النباتات في المناطق شبه الاستوائية؛ وتشير المربعات إلى النباتات الانتقالية؛ والمثلثات إلى النباتات المعتدلة. والتطابق واضح بين توزيع النوميويلات والنباتات شبه الاستوائية.

## برنامج اليونسكو حول الإنسان والغلاف الحيوى MAB (البيوسفير)

- أطلق على الحياة النباتية والحياة الحيوانية فى العالم اليوم مصطلح الغلاف الحيوى (البيوسفير) فيما له صلة مباشرة بالغلاف الحجرى (الليثوسفير) والغلاف الجوى (أتموسفير). ومن وجهة نظر علم الحفريات القديمة التاريخى فإن الغلاف الحيوى المعاصر هو نتاج تطور الأغلفة الحيوية السابقة (الأغلفة الحيوية القديمة).

- إن الهدف من علم الحفريات القديمة التاريخى هو فك شفرات هذه الأغلفة الحيوية القديمة بما لها من مظاهر حياتية قديمة، وإعادة تشكيل الظروف البيئية (المنظومات البيئية) داخل الإطار الذى استقر منذ القدم للمنظومات التقليدية مثل الحقب الثالث، والكرياسى، والديفونى، وغيرها.

- إن الحفريات هى الوثائق. ومن المعروف جيداً أن ليس كل الكائنات التى عاشت فى الماضى قد تم حفظها. فالكائنات النباتية والحيوانية - مثلاً - والتى لم يكن لها هيكل صلب قد كانت لها فرصة ضئيلة فى التحول إلى حفريات. إن التحول المعدنى للطبقات المحتوية على حفريات نتيجة لعوامل جيوديناميكية أو نتيجة تغطية هذه الطبقات برواسب لاحقة قد يمنع أو يؤخر الوصول إلى الوثائق، ومن الضروري أن يراعى وجود ثغرات قد تحدث فى عملية التوثيق.

- وبهذه الطريقة فإن عملية فك رموز وأسرار الغلاف الحيوى القديم ستظل بشكل أو بآخر شظوية (مكونة من شظايا). ومع ذلك، فإن علم دراسة الحفريات القديمة يوضح أن مظاهر الحياة القديمة قد كانت أكثر تعدداً وتنوعاً عن الغلاف الحيوى المعاصر، وأن الكائنات العضوية التى انقرضت واختفت تشكل مخلفات عضوية هائلة ومتنوعة إذا ما قورنت بما هو موجود اليوم.



## Four Billion Years of Evolution

### Bibliography

- Aubouin, J., Brousse, R., Lehman, J.P., *Précis de géologie*, vol. 2, "Paléontologie, stratigraphie," Paris, Dunod, 1978.
- Chaline, J., *Paleontology of Vertebrates*, Berlin, Springer Verlag, 1990.
- Kuhn-Schnyder, E., "Die Geschichte des Lebens auf der Erde," *Mitt. Paläont. Inst.*, No. 100, University of Zurich.
- Lavocat, R., *Histoire des mammifères*, Paris, Le Seuil, 1967.
- Lehmann, U., and G. Hillmer, *Wirbellose Tiere der Vorzeit*, Stuttgart, Enke, 1988.
- Moret, L., *Manuel de paléontologie végétale*, Paris, Masson, 1964.
- Moret, L., *Manuel de paléontologie animale*, Paris, Masson, 1965.
- Pflug, H.D., *Die Spur des Lebens: Paläontologie-chemisch betrachtet*, Berlin, Springer Verlag, 1984.
- Piveteau, J., *Traité de paléontologie*, vols. 1 to 7, Paris, Masson, 1952-1957.
- Pomerol, Ch., *Stratigraphie et paléogéographie. Ère cénozoïque (tertiaire et quaternaire)*. ———, *Ère mésozoïque*, 1974.
- Pomerol, Ch., and Ch. Babin, *Précambrien, ère paléozoïque*, Paris, Doin Editeurs, 1977.
- Roger, J., *Paléoécologie*, Collection d'écologie, vol. 10, Paris, Massin, 1977.
- Schaarschmidt, F., *Paläobotanik*, vols. I and II, Mannheim and Zurich, J. Bibliograph. Institut, 1968.
- Tobien, H., "Grenzen, Leistungen und Ziele paläontologischer Forschung," *Studium Generale*, 5, Berlin, Springer Verlag, 1962, pp. 404-410.
- Tobien, H., "Paläontologie, Tier- und Pflanzenwelt der Vorzeit," *Bildungsbuch der Büchergilde*, Frankfurt, Büchergilde Gutenberg, 1962, pp. 451-484, fig. pp 380-482.



# أصل وتطور الإنسان

بقلم: ايفز كوبنز Yves Coppens

لكى يمكننا أن نروى قصة الإنسان ونفهم بشكل أفضل كيف ظهر جنسنا البشرى، فإنه بمقدورنا البدء من أعمال هاينز توبين"، على الرغم من أننا لسنا بحاجة للعودة إلى الوراء بعيداً فى نطاق الزمن، وبكفيينا عدة ملايين من السنين فقط.

ومن الواضح أن منشأنا الأصلي ينتمى لعالم الحيوان ولهذا فمن السهولة الفهم أنه حدثت لحظة عظيمة الشأن (ذات طابع جيولوجى)، خلال شجرة النسب العظيمة، حدث فيها انفصال للنوع البشرى تماما عن المملكة الحيوانية. والدليل الناشئ من عالم الحفريات القديمة مثله فى ذلك كعالم البيولوجيا الجزئية الحديث، يحدد لنا مكان هذه اللحظة أو النقطة، والتي هى بالتحديد البداية الحقيقية لأصل عائلتنا نحن البشر، وذلك فى شرق أفريقيا منذ حوالى ٨ ملايين عام. وحتى يمكن تحديد هذه النقطة فقد اعتمد عالم الحفريات القديمة على مجموعتين من النتائج. كل أفراد المخلوقات البشرية الأكثر قدما فى التاريخ، وبدون استثناء تعود فى أصلها لشرق أفريقيا، وأقدم هؤلاء الأفراد تعود نشأته لأكثر من سبعة ملايين عام مضت. ومن خلال دراسة صفات عديدة لخلايا الحيوانات الحالية من رتبة "الرئيسيات" (والتي ينتمى لها الجنس البشرى)، وترتيب هذه الصفات حسب درجة زيادتها فى التعقيد. ومن خلال الافتراض بأن التعقيد الحالى يمكن اعتباره انعكاسا للتطور الحادث خلال الزمن، فقد قام عالم البيولوجيا الجزئية استنادا للتاريخ المتعلق بالحفريات القديمة بوضع معايير لهذا التحول ولمراحله المختلفة، وبإخراج مفهوم "الساعة البيولوجية" لخير الوجود. وقد توصل هذا العالم بهذه الطريقة إلى استنتاجين. الأول هو أن حيوانات رتبة "الرئيسيات" الأقرب للإنسان هى القردة الأفريقية الكبيرة (الشمبانزى والغوريلا). والثانى خاص بالمسافة الفاصلة بين الإنسان وهذه القردة، أو بعبارة أخرى فإن درجة الاختلاف التى تفصلنا عنهم تعود بنقطة تفرع الخط البشرى بعيدا عنهم إلى أكثر من ٧ ملايين عام بالضبط.

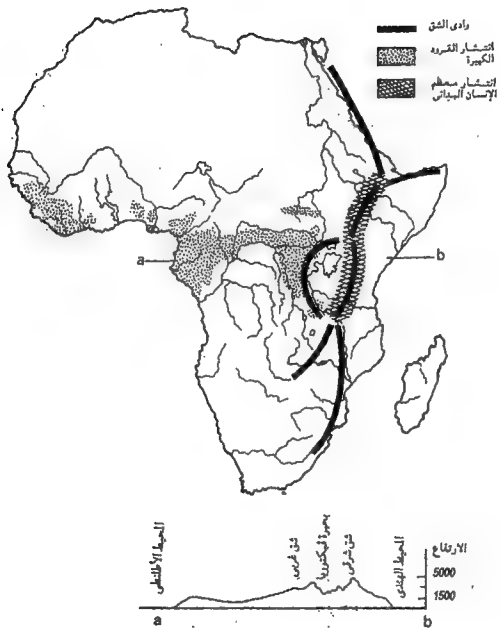
ومن الأهمية بمكان تحديد هذا التاريخ الأول. لقد عشنا تاريخنا كله لمدة حوالي ٨ ملايين عام وحدنا بدون مشاركة مع أى جنس آخر. ويعنى آخر فإن تاريخ عائلتنا البشرية وتفرد بذاته يغطى العنصر الميوسينى، والبليوسينى، والبلايستوسينى، والهولوسينى.

### أصل عائلتنا البشرية - "قصة الجانب الشرقى"

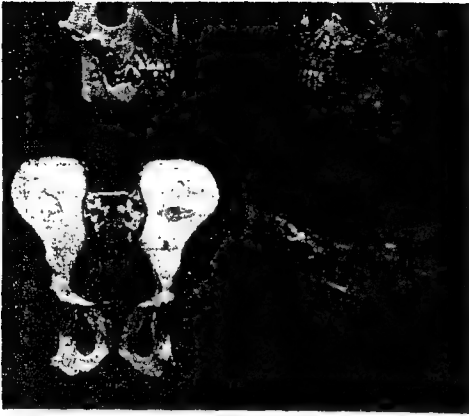
لماذا إذاً ظهرت هذه العائلة الجديدة؟ ولماذا فى هذا المكان على الأخص؟، ولماذا فى هذه اللحظة الخاصة؟. ومن الجدير بالذكر معرفة أن تاريخ الحياة قائم على وقوع أحداث بعينها. ويمكن القول عامة، وعلى الرغم من وجود بعض الاستثناءات، بأن أية صورة حية تعيش فى حالة توازن مع بيئة مستقرة، ليست لديها أى سبب للتغيير، ومن ناحية أخرى لوحدث تغير لهذه البيئة فإنه يحدث خرقاً لحالة الاتزان. وحتى يجد الكائن الحى اتزاناً جديداً فى بيئة جديدة، فإنه يتغير بدوره، وذلك من خلال طفرات عشوائية وبقاء الأصلح، أو هؤلاء الحائزين على ميزة معينة، أو بواسطة أية عملية أخرى للتكيف مع البيئة الجديدة، وقد اختير اسم "التطور" بغير عناية لإطلاقه على هذا التحول، كما لو كان ذلك أمراً حتمياً، وعلى كل حال فمن المفهوم أنه لونتج عن حدث ما صورة حية جديدة، فإن ظهور هذه الصورة الجديدة يساعد فى البحث عن الحدث الذى أنتجه. وهذا هو ما فعلته فى دراستى للجنس البشرى ولكننى تعثرت مباشرة فى تناقض ظاهر. فمن وجهة نظر علوم البيولوجيا، والخلايا، وكذلك التشريح، ووظائف الاعضاء، وعلوم الأجنة، فإننا بنى الإنسان وثيقو الصلة بالشمبانزى والغوريلا. ولكن بعد ربع قرن من البحث المكثف فى شرق أفريقيا، فإننا لم نجد أى أثر ولو بسيط من عظام أو أسنان الغوريلا أو حيوان شبيه أو من الشمبانزى أو شبيه له وذلك بين مائتى ألف قطعة من الحفريات المتحجرة التى عثر عليها وتعود بتاريخها إلى الثمانية ملايين عام الأخيرة من التاريخ؛ ولكننا وجدنا بين هذه القطع فى نفس الوقت حوالى ٢٠٠٠ قطعة عظام تمت بصلة للإنسان البدائى والإنسان الأول. وقد اقترحت عام ١٩٨٣ "فودجا" يأخذ فى الحسبان كل هذه الاعتبارات، والذى يمكن تلخيصه كما يلى. إن الشمبانزى والغوريلا والإنسان كانوا أبناء عمومة بالتاكيد، وإذا لم يعثر عليهم سوا فهذا ببساطة لأنهم لم يكونوا مجتمعين سوا أبداً. ومن المحتمل جداً أن جداهم المشترك قد عاش فى بيئة ذات غابات ونباتات كثيفة من حوالى عشرة ملايين عام. وامتدت حياته فوق منطقة أفريقيا الساحلية من المحيط الأطلنطى إلى المحيط الهندى. ثم وقعت أحداث خاصة بانفصال القشرة الأرضية منذ حوالى ٨ ملايين عام. فمع بداية انهيار الشق الكبير (المنخفض العظيم الذى يوجد مثل النديّة خلال شرق أفريقيا) أصبح البحر الأحمر مفتوحاً، وكذلك الشرق الأدنى. كما تسبب فى الارتفاع التالى لحافته الغربية (جبال "القمر" و"رونزيرى")، وفى ظهور هضبة أفريقيا الشرقية، وفى الارتفاع

الحالى لهضبة التبت، وكذلك فى نشوء نظام الرياح الموسمية المعروفة باسم مونسمون فى الجانب الشمالى الغربى من المحيط الهندى، والتى اعيقت الحركة فيه منذ هذه اللحظة بسبب وجود حاجز فى الشمال وحاجز فى الغرب. ولهذا فإن الأمطار فى الغرب من الشق، أى من المحيط الأطلنطى إلى خط الانقسام، مازالت تتساقط بنفس الانتظام والمعدل كما كانت منذ ما يزيد على ٨ ملايين عام، بينما فى الشرق وعلى الهضبة نفسها والمرتفعة بمقدار ٢٠٠٠ - ٣٠٠٠ متر والواقعة تحت ظلال حاجز من الجبال الموجودة بمحاذاة الشق، والتى (أى الهضبة) لم تتوقف عن الارتفاع (إلى أكثر من ٤٠٠٠ متر حالياً)، فإن الأمطار أصبحت متقطعة، وتدهورت بيئة الأرض من الغابات. وكان على نسل أجدادنا الذين تشترك مع الشمبانزى والغوريلا فى الانتساب إليهم، وطبقا لما وجدوا أنفسهم عليه سواء فى الغرب أو الشرق من هذا الشق، كان عليهم أن يتعاملوا مع نباتات مختلفة تماما. فنجد أن على أحد جانبي الشق احتمالا أدى إلى أولوية التكيف مع البيئة كثيفة الأشجار، فكانت الحركة بالقفز بين الأشجار، أما الوقوف فكان نادر الحدوث. وعلى الجانب الآخر من الشق فكان الاحتمال القوي هو التعود على بيئة مفتوحة مما شجع على السير على قدمين ونذرة التسلق. وهكذا أصبح النسل الموجود على الجانب الغربى لهؤلاء الجدد هم المعروفون اليوم بالشمبانزى والغوريلا، أما الخلفاء الذين عاشوا على الجانب الشرقى فقد أصبحوا هم البشر. وقد أطلقت على هذا النموذج لقب نموذج الجانب الشرقى (الشكل رقم ١).

وهكذا ولدت عائلتنا البشرية نتيجة نزوة أرضية وللتقلبات البيئية، فوجدت هذه العائلة نفسها فى شريط استوائى ضيق محصور بين البحر الأحمر والمحيط الهندى وسلاسل من البحيرات (ألبرت، وإدوارد، وتنجانيقا). ولم يكن هناك أى شىء يمكن عمله سوى التكاثر فى هذه الجنة الأرضية. وهو بالطبع ماحذث. وقد توالى مرحلتان عظيمتان فى هذه الفترة (منذ ٨ ملايين عام). الأولى والتى يمكن تسميتها بمرحلة الإنسان البدائى (Pre-human) والتى استمرت ٧ ملايين سنة من هذه الفترة، والثانية وهى مرحلة الإنسان البشرى (human) وقد استمرت لفترة الثلاثة ملايين عام الأخيرة، ويفهم من ذلك تداخل المرحلتين سويا، أى وجود أعداد من الإنسان البدائى تحيا سويا مع أوائل أفراد الإنسان البشرى الأول. وقد حمل الإنسان البدائى الاسم الغريب "إنسان الجنوب أو أسترالويكتوس" أو القرد الشرقى وقد ظهر فى شرق أفريقيا. وهناك تطور هذا الإنسان وتنوعت خصائصه، ومنذ ثلاثة ملايين عام قام بتوسيع حدوده إلى الربع الشمالى الشرقى كله من أفريقيا. وكان عالم الإنسان الجنوبى أكثر تعقيدا كما هو معتقد بصفة عامة. وهو يتكون من عدد معين من الأنواع أو الأجناس الحية التى توالى وتطورت بشكل متواز فى مناطق جغرافية مختلفة (فى شرق وجنوب أفريقيا). وخلال فترة زمنية كبيرة بهذا الشكل، يمكن بسهولة ملاحظة التحول نحو تكون المخ وظهور الأسنان وحتى طريقة الحركة.



الشكل رقم ١ :  
انتشار القردة الكبيرة والإنسان البدائي - الأول ناحية الغرب من "وادي الشق" والآخر ناحية الشرق.



الشكل رقم ٢ :

التطور الناقص في شرق أفريقيا متمثلاً في هذه البقايا؛ نشأ عن التغير في الطقس منذ ٨ ملايين عام تطور فصيلة القرود الكبيرة (شمبانزي وغوريلا) في غرب وادي الشق وشهرو الإنسان البدائي (الإنسان الجنوبي) ثم الإنسان الحديث. الأعلى على اليسار جمجمة وحوض لشمبانزي، بينما على اليمين جمجمة وحوض لإنسان بدائي - من معهد أصول الإنسان بيركلي - الولايات المتحدة الأمريكية).

### "لوسى" إنسان من الحبشة

وحيث أن المجال لا يتسع لدراسة كل أنواع الإنسان البدائي، فإننا سوف نختار نوعاً واحداً من بين الستة أو السبعة أنواع المعروفة لكي نصفه بإسهاب. ولن نختار إنساناً من بين أفراد الإنسان البدائي المبكرة والتي صورت بشكل سيئ، ولا من بين أفراد الإنسان البدائي المتأخر الشديد التنوع، ولكننا سنختاره من قلب فترة التطور، أي الذي عاش منذ ٣ ملايين من الأعوام. سوف نختار نوع "أفارنيسيس" "Afarensis" والذي ساعدت بنفسى في إطلاق هذا الاسم عليه عام ١٩٧٨، والمثال الأكثر شهرة لهذا النوع هو الهيكل العظمي الصغير المبعثر الأجزاء والمكتشف عام ١٩٧٤ في منطقة "أفار" في الحبشة وأطلق عليه اسم "لوسى Lucy". وهذا الاسم مشتق من أغنية لفريق الحفاس البريطاني "لوسى في السماء ومعها الماس". وكانت طول قامته لوسى تتراوح بين متر واحد، و ١,٢ متر. ويقدر وزنها بحوالي ٢٠ - ٢٥ كيلو جراماً مع أرجل قصيرة نسبياً، أما الأطراف العلوية فهي طويلة إلى حد ما، والرأس صغير ويصل حجم منطقة المخ إلى ٤٤٠ سم<sup>٣</sup>. وهذا الشكل يوضح اتجاهات هامة مثل تطوير المنطقة العلوية من المخ فوق المخيخ، ونمو الفص

الصدغي والأمامي، وزيادة حجمهما على حساب الفص الخلفي. أما الوجه فكان ثقيلا بارزا للأمام وبه طاقم أسنان قوى ذو ملامح بشرية عديدة مثل وجود قواطع قائمة على جذور، وأسنان "ثابتة" صغيرة، وظهور الضروس السفلية الأولى ذات الشقين، وكذلك وضوح الضروس القوية والطبقة السميكة المغطية للأسنان، مع ظهور تزايد وتنوع في الأسنان القاطعة، ومظهر هذه الأسنان القوى وكذلك البقع العارية على أسنان جانبي الفك من جراء الاستعمال، كل ذلك يدلنا إلى تخمين نوع غذاء هذا الكائن الإنساني، على اعتبار أنه مؤسس على البذور، والجلود، والفروع العشبية والأوراق الرقيقة. أما العمود الفقري فله نفس انحناء العمود الفقري للإنسان الحالي ولكنه أكبر طولاً. ومنطقة الحوض عند "لوسي" غير عميقة ومنتسعة مثل أي حيوان ذي قدمين، ولكنها كانت على درجة من السعة تسمح لحركة حيوان ذي قدميه مع تأرجح فخذي وكتفيه حول العمود الفقري بزاوية قدرها ٤٠ درجة على الأقل في كل اتجاه، وذلك بدلا من ٤ درجات للإنسان الحالي. أما أطرافها السفلية فهي ذات عظمة فخذ قصيرة تتميز بعنق طويل مغزلي وذو محور بيضاوي الشكل، وتتواء مفصلي مسنن أكثر عرضا منه طولاً. أما مفصل الركبة فهو ذو درجة دوران كبيرة، أما عظمة الساق فهي قصيرة عريضة مسطحة، وثقل الجسم محمل على الحافة الخارجية. أما الأصبع الكبير للقدم فهو يواجه الأصابع الأخرى المميزة بانحناءاتها العديدة. وبالنسبة للأطراف العلوية فهي ذات مفصلات في الأكتاف، والمرفق ورسغ اليد تتمتع بقدرة ميكانيكية عالية، ونلاحظ نمو واضح في العضلات القابضة والباسطة، ولهذا يجد الفرد نفسه أمام شخص غريب صغير الحجم يربط بين صفة السير على قدمين ولو بشكل غير فعال، مع صفة استقامة الظهر. ومن هنا بداية الارتباط الأصلي بين عمود فقري وحوض في مخلوق قائم مع أطراف سفلية مرنة وأطراف علوية ثابتة مميزة لحيوان متسلق. أما اكتشاف الأدوات التي لاشك فيها، في بيئة يعود تاريخها لأكثر من ٣ ملايين عام (أجزاء صغيرة متلاصقة عادة)، فقد أعطانى ذلك منذ بعض الوقت فكرة مؤداها أن هذا الإنسان البدائي كان أول صانع للأدوات. وإذا تأكدت هذه الخاصية، فإن هذا يعني أن ظهور الأدوات سبقت ظهور الإنسان الحالي وأنها (أي الأدوات) من صنع الإنسان البدائي، والذي كانت يديه حرة وطليقة جزئيا من قيود استخدامها في التنقل.

### أصل الإنسان : حادث نهر الأومو

ظهر آوائل الأفراد من البشر (الإنسان الحالي) منذ حوالي ٣ ملايين عام، ومرة أخرى أيضا في شرق أفريقيا. كان هناك جنس وحيد أفراده أكبر قليلا وأثقل في الوزن، ويسير على قدمين بشكل أفضل ولكنه متسلق سيئ، وذو مخ أكبر في الحجم وطاقم أسنان قادر

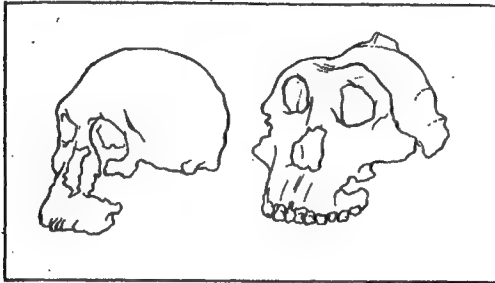


على التهام أى طعام. هذا هو الإنسان الحالى.

ولكن لماذا ظهر هذا الجنس؟ ولماذا فى هذا المكان وهذه اللحظة من عصر الزمن؟ استبطاع علماء تطور المناخ تسجيل حدوث عملية تبريد عامة للأرض منذ أكثر من ٣ ملايين عام تقريبا، واستمرت حوالى ٩٠٠ ألف عام. وفى وادى نهر "أومو" فى الحبشة حيث قمت بعمل حفريات لمدة عشر سنوات، كان من السهل العثور على دلائل لهذا التحول المناخى، والذي بدت مظاهره فى حدوث ظاهرة الجفاف الجديدة على الأرض. وقد أوضحت رواسب نهر "الأومو" من بين كل المواقع الأثرية فى شرق أفريقيا سواء أكان ذلك فى أولدواى، ولايتولى فى تانزانيا أو فى تركانا فى كينيا، أو عفار وأومو فى الحبشة، أوضحت أنها الوحيدة التى تصور هذه الفترة الهامة للغاية، والدليل المستعرض هنا بوضوح شديد هو هذه الرواسب التى غطت منطقة بسمك أكبر من ١٠٠٠ متر، وهذه المنطقة مملوءة بالبقايا المتحجرة من كل نوع (وقد أحضرت ٥٠ طنا منها إلى باريس للتحليل). ويتضح لنا من هذه الرواسب أن هذه الفترة الحرجة (المقدرة سابقا بتسعمائة ألف عام) هى فترة تحول كاملة من ناحية البيئة الحية فى المكان والكائنات، وحتى بالنسبة للأرض التى عاشت عليها هذه الكائنات. وتغيرت المنطقة التى كانت منذ ٣ ملايين عام عبارة عن غابات سافانا كثيفة الأشجار، مع جزر من الأشجار الاستوائية الضخمة (أنثروكاربون) إلى منطقة سافانا مفتوحة لاتوجد بها سوى مساحات قليلة من الأشجار (فيكس وميريا نثوزيلون) بجوار الأنهار، وذلك قبل مليونين من الأعوام. والنسبة بين حبوب لقاح الأشجار وحبوب لقاح الأعشاب والتى تعتبر من بين أشياء أخرى ذات دلالة هامة على التحول الذى كان نحو منذ ٣ ملايين عام وهبطت نسبته إلى ١٠٠ من مليونى عام. وفى هذه الفترة ظهرت استطالة لأسنان الفيل بمعدل ٣ مرات (الأسنان تستخدم لالتهام الأعشاب أكثر منها لمضغ الأوراق)، كما زادت أطوال الضروس الخلفية للخنازير ٣ مرات، وكذلك جذور هذه الضروس. وأفسحت آرائل الغابات (نوعى تراجوليديا" و "باقلو") الطريق أمام ظهور آرائل المناطق الفسيحة (السيلاقينا" و"غزلان"). كما اختفت القوارض التى تعيش على الأشجار لتحل محلها قوارض تحفر الأرض، وشهدت هذه الفترة كذلك ميلاد الحصان، وهو عداء أسرع من شبيهه والسابق عنه زمينيا المسمى "هيباريون"، كما ظهر الخنزير الإفريقى وهو أكل جيد للحشائش عن شبيهه وسابقه "مترى ديكير". وكذلك كان هناك الإنسان البدائى القوى (الإنسان الجنوبي)، والمعروف بأنه أكل الجوز لأن ضروره كانت كبيرة جدا، كل ذلك بجوار الأفراد الأوائل من الإنسان الحالى والمعروف عادة بالمحفوظ وذلك لاتساع مجال غذائه.

ونلاحظ أن الإنسان البدائى (أروستراولتسين) قريب الشبه تشريحيًا من الإنسان الحالى، ولكن من الناحية التاريخية فهو أقدم من الإنسان الحالى، وجغرافيا فإنه نشأ فى

نفس المنطقة مثله، وهناك احتمالات قوية أن يكون جد الإنسان الحالي هو أحد أقارب هذا الإنسان البدائي. وقد قمت بإطلاق اسم "حادث الأومو" على ظهور الإنسان الحالي، وذلك نظرا للتشابه بين هذا الاسم باللغة الإنجليزية (أومو أو homo) واسم هذا النهر، والذي رما إلى جواره، ولأول مرة، تهيأت الأسباب المحتملة لانتخاب الجنس البشري الحالي



الشكل رقم ٣ : استجاب الإنسان البدائي بطريقتين لعملية التغير المفاجئ في المناخ منذ ٣ ملايين عام - الإنسان البدائي القوي (على اليسار) جمجمة وجدت في "أولدا فاي" في تنزانيا) والإنسان الحالي (على اليمين) جمجمة من السواحل الشرقية لبحيرة "توركانا" في كينيا.

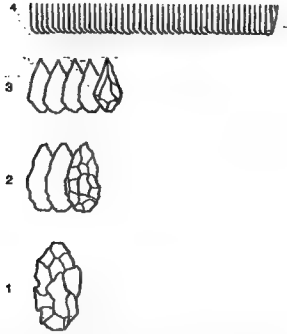
(الشكل ٣). ولجأت عائلتنا البشرية إلى حلين في استجابتها لهذا التغير المناخي الحادث منذ ٣ ملايين عام. الحل الأول هو الاحتفاظ بهيئة الإنسان البدائي مع جسم قوى (١٥٠٠ متر طولاً، ٥٠ كيلو جراماً وزناً)، مع طاقم أسنان مهيأ للتغذية على النباتات وفروعها، كما أن مخه صغير الحجم (٥٠٠ سم<sup>٣</sup>)، أما الحل الثاني فهو في الصورة الأولى للإنسان الحالي "هومو هابيليس" ومخه ذو حجم أكبر (٨٠٠ سم<sup>٣</sup>)، وكذلك طاقم أسنان مهيأ لتغذية نباتية وحيوانية مع جسم نحيل (يطول ١٣٠ متر ووزن ٣٠ كيلو جراماً). وهكذا نتج عن تبريد الكرة الأرضية ظهور الإنسان وما تتبع ذلك من تطورات مناخية، وكان ذلك في مهده الاستوائي حيث اتساع كبير، تغطيه الخضرة أو اللون الأصفر، ويحتوى على مجموعات من أشجار ظليلة ذات أشواك على الجزء العلوى من الهضبة أو تملؤه أشجار النخيل والتي في السفوح والوديان. وتولى هذا الإنسان البشري الأول صناعة أدوات عديدة من الحجر والعظام، كما استقر مع أسرته في مستوطنات جماعية حيث كان يعود دائماً بعد الصيد أو جمع الثمار لمشاركة الآخرين في الغذاء، وليقيم أولى مساكنه

واكراخه، وكذلك ليحرب عواطفه الأولى ويعبر عنها في اوت نعه سسوسه. وسيبر سوسى المتولد عن وجود جهاز عصبي مركزي للتطور في الجسم، وكذلك نتيجة للحركة الناشئة عن سيره على القدمين بطريقة أفضل ولتنوع الغذاء، فقد حدث تحول عميق في سلوك هذا الكائن البشرى الجديد، فقد تطور التفكير ومعه حب الاستطلاع. وهكذا تؤدي الأشياء إلى بعضها البعض بالتتابع؛ وللمرة الأولى رحل الإنسان بعيدا ليوسع من حدود مكانه وهي المهمة التي قادته إلى جميع أرجاء الأرض، وحالا سوف تقوده بلا شك حول الكون.

## تطور الإنسان. مائة ألف عام قبل الوصول لحالة الاتزان

ومن المحتمل أن هذا الإنسان المولود في شرق أفريقيا من خلال عملية انتقاء فرضها التغير المناخي المفاجئ، قد تقدم للأمام واستمر بطريقة منتظمة في عملية تطور خاصة من خلال ٣ مراحل (تسمى خطأ ٣ أنواع) وهي مرحلة "هومو هابيليس"، و"هومو إركتوس"، و"هوموسابينس"، حتى وصل إلى صورتنا المعروفة للإنسان أو ما يعرف باسم "هوموسابينس سابينس". وقد استمرت الزيادة في طول القامة والوزن وكذلك في المنح (حجمه ١٢٠٠ - ٨٠٠ سم<sup>٣</sup> اليوم). وازدادت الجمجمة في الحجم وأصبحت الأسنان أصغر، وأصبح هيكله العظمي وعضلاته أكثر رشاقة واكتسبت صفة السير على القدمين اتزاننا ديناميكية غاية في الدقة، ولكن فوق كل شيء فقد استطاع الإنسان في خلال ٣ ملايين عام من التاريخ أن يتطور بشكل كبير للغاية البيئة الجديدة التي اخترعها من سببه ألا وهي البيئة الثقافية. أما الأدوات المحسوسة التي صاحبت هذا الإنسان والتي هي دليل على وجود أدوات روحية، ومعنوية، وذهنية تفوق توقعاتنا، تظهر لنا تطوروا تكنولوجيا مدحشا في كفاءته وتنوعه.

ولقد تولدت لدى "أندري ليروا جورهان" فكرة قياس هذا التقدم كميا بواسطة وزن الأدوات الحجرية في مختلف العصور ومقارنة الأطوال الكلية لأجزائها الفعالة (بمعنى آخر طول الحد القاطع). وبهذه الطريقة توصل الباحث إلى أن طول الحد القاطع هو ١٠ سم لكمية أحجار وزنها كيلو جرام واحد تم نحتها منذ مليون عام بينما كان هذا الطول ٤٠ سم لكمية ماثلة (كيلو جرام واحد) من الأحجار منحوتة منذ مائتي ألف عام، وكان ٢٠٠ سم لنفس الكمية من الأحجار منحوتة منذ ٥٠ ألف سنة. ووصل هذا الطول إلى ٢٠٠٠ سم (٢٠ مترا) لهذه الكمية من الأحجار المنحوتة، منذ ٢٠ ألف عام (الشكل رقم ٤). وعلى الرغم من روعة هذا الاكتشاف، إلا أن التقدم لا يمكن تحليله بدون الأخذ في الاعتبار طول كل فترة زمنية، وبدون الفحص الدقيق لمن صنعوا هذا الإنجاز. ويظهر من القياس الزمني الموازي لأطوال الحد القاطع مدى السرعة الكبيرة في تطويع وفاعلية التكنولوجيا.



الشكل رقم ٤ :

ترى فى كل رسم من الرسوم الأربعة أصلاء كيلو جراما واحدا من الأحجار - فى (١) ترى حجرا واحدا (متذ مليون عام) يزن كيلو جرام واحد وطول حده القاطع ١٠ سم - فى (٢) ترى ٣ أحجار (متذ ٥٠٠ ألف عام) تزن كيلو جرام واحد وطول الحد القاطع الكلى ٤٠ سم - فى (٣) هناك ٥ أحجار تزن كيلو جرام واحد (متذ ٥٠ ألف عام) وطول الحد القاطع لها ٢٠ سم بينما فى (٤) هناك ٤٠ حجرا تزن كلها كيلو جرام واحد ويعد تاريخها إلى ٢٠ ألف عام مضت، وطول الحد القاطع الكلى لها ٧٠٠ سم.

فالأحجار المنحوتة أصبحت أصغر حجما ونحتت بمهارة أكبر وتطلب الأمر العديد من هذه الأحجار لتكوين كمية قدرها كيلو جرام واحد. ولكن منذ أكثر من مليون عام فإن طول الحد لم يتعدى ١٠ سم لكل كيلوجرام، وخلال فترة تالية تزيد قليلا عن مليون عام تضاعف هذا الطول ٤ مرات، ولكن نادرا ما تخطى الطول هذه القيمة. ولهذا فقد انطلقت هذه القيمة إلى أبعاد كبيرة بالتحديد فى الفترة الأخيرة المقدرة بمئات قليلة من ألوف السنين، فتضاعفت القيمة إلى عشرين مرة وإلى مائتى مرة بالمقارنة بالقيمة الأصلية لطول الحد. ولكن البحث عن الصانعين الأوائل لهذه الأدوات أوضح الكثير من الأسرار. وقد اتضح أن إنسان الجنس البشرى الأول (هومو هابيليس) هو الذى سعى بمجهوده لى يصل طول الحد القاطع للأداة الحجرية إلى ١٠ سم لكل كيلوجرام. ولكن إنسان الجنس البشرى التالى (هومو إركتوس)، ومخالفة لكل التوقعات لم يكن أفضل من سابقه كثيرا. فهذا الإنسان الأصغر حجما، تقدم بطول الحد من ١٠ إلى ٤٠ سم لكل كيلوجرام من الأحجار. ثم ظهرت الأفراد الأوائل من الجنس البشرى التالى (والثالث) المعروف باسم "هوموسابينس" والذى كان تطوّرهم البيولوجي مرة أخرى أسرع من تطوّرهم الصناعى (أو التكنولوجيا)، فلم يتعدى طول الحد القاطع للأحجار ٤٠ سم لكل كيلوجرام، وهو مشابه لسابقيهم من إنسان "هومو إركتوس". ومن ناحية أخرى فإن الأفراد التالين من هومو سابينس هم الذين حققوا

قفزة كبرى ليصلوا بطول الحد القاطع إلى ٢٠٠ سم لكل كيلوجرام. ومرة أخرى يتضاعف هذا الطول الأخير عشر مرات، وذلك قبل أن يظهر الإنسان الحديث "هومو سايننس سايننس" الذى زاول أفراده الرسم والتلوين والنحت. ومنذ عشرة آلاف عام تقريبا وصل طول الحد القاطع للكيلوجرام من الأحجار إلى ٧٠٠ سم (٧٠ مترا) بمجهوداتهم، كما اخترعوا الزراعة وتربية الماشية، والكتابة، واكتشفوا الذهب، والنحاس، والقصدير، والحديد واستخداماتها، وكذلك الطباعة، والكهرباء، والطاقة النووية، والحساب، وأشياء عديدة أخرى. ويحمل الدرس المستخلص من هذه الأرقام دلائل قاطعة فى هذا الصدد. وطول فترة ٢٥ مليون عام كان التطور البيولوجى هو الأسرع من التطور التكنولوجى والثقافى والإبداعى. ثم انقلب الوضع فى الفترة التالية لعدة مئات الألوف من السنين وربما أقل. خلال هذه الفترة أصبح التطور الثقافى هو السائد والأسرع من التطور البيولوجى، حتى أن هذا الأخير كان بطيئا للغاية لدرجة أنه توقف فعليا. أما البيئة الثقافية التى خلقها البشر والتى كانت قليلة المغزى فى البداية، فإنها تطورت بشكل غير عادى حتى أنها أصبحت تحيط بنا فى المئات القليلة الأخيرة من ألوف السنين. وهى التى استجابت لتطبيقات الوسط المحيط وليس الجسم (الشكل رقم ٥).

وقد خضعت المخلوقات البشرية منذ ثمانية ملايين عام والجنس البشرى منذ ٣ ملايين عام، للتحول فى البيئة الطبيعية، وهو ما كان السبب فى انتخاب وظهور الجنس البشرى وظهور الإنسان، وكذلك السبب فى تطور الإنسان نفسه. وولدت هذه البيئة العجيبة، أى البيئة الثقافية تحت ظلال البيئة الطبيعية. كما تطور جزء إضافى من التكوين البشرى بالتدرج أيضا. وقد تم ذلك ببطء شديد فى البداية، ثم بسرعة شديد إلى الحد الذى بدأ فيه يزاول تأثيرا على التطور البيولوجى. "فلاحظ أن هذا التحول الطويل المدى من طبيعة حيوانية حيث كل شيء غريزى إلا الإنسان حيث كل شيء مكتسب أو أقل غريزية، قد أعاق المظهر الطبيعى للتفكير. ومن الواضح أن الإنسان وهو بالاشك حيوان قفارى وثديى من رتبة الأولويات، كان مثلاً مدهشا فى عالم الحيوان، لهذا الفرع والقسم والرتبة، والذى لأول مرة فى تاريخ الحياة تولدت لديه هذه الفكرة، مع أفكار أخرى، للبحث عن أصله. إن إضاح المعدلات المختلفة للتطور البيولوجى والثقافى من خلال علم "الحياة فى العصور القديمة وما قبل التاريخ"، يفسر لنا كيف ومتى حدث هذا الانقلاب أو هذا التغير فى التوازن، ولقد غمت المعرفة الثقافية مثل كرة من الثلج. وكان على الإنسان أن يتعلم أكثر وأكثر. وكانت نتائج هذه المعرفة بسيطة ورائعة. فقد انخفض دور ردود الفعل الطبيعية وازداد التفكير. ورويدا رويدا حصل الإنسان على الحرية والمسئولية وكذلك الكرامة.

### أصل الإنسان الحديث

إن تعريف الإنسان وبالأخص الإنسان الحديث يحمل فى طياته عينا فلسفيا حتى أنه غير واضح تماما بالنسبة لهذا أو لذلك.

إنسان هومو ساپینس	٢٠٠٠ سم
هومو ساپینس لاو	٢٠٠ سم
هومو ساپینس	٤٠ سم
هومو إركتوس	٤٠ سم
هومو إركتوس	١٠ سم
هومو هابيلينس	١٠ سم

الشكل رقم ٤ : في المرحلة الطويلة الأولى كان التطور البيولوجي أسرع من التكنولوجي وفي المرحلة الثانية التسمية حدث العكس.

### الإنسان (أو "هومو")

يقول البعض أن الإنسان عبارة عن "وعى بذاته". والبعض الآخر يقول إنه "أدوات"، ويسارع آخرون ممن لا يعترفون بوجود المجتمع الحيواني بأن الإنسان هو المجتمع. ويضيف آخرون أن الإنسان هو اللغة. ولسوء الحظ ومع التسليم بأن كل هذه التعريفات صحيحة إلى حد ما، فإن أيًا منها لا يمكن العمل به كتعريف مفيد للإنسان، وذلك لأن الوعي واللغة لا يمكن حفظهما في قالب متحجر كالحفريات، كما أن أقدم أداة معروفة ليست هي بالضرورة أول أداة (وهناك احتمال كبير ألا تكون كذلك). أما التفسير الخاص بالتنظيم الاجتماعي طبقا لتوزيع البقايا في تربة المكان فإنه غير كاف بالمرة. وعلاوة على ذلك فإنه يبدو في الحقيقة أن الأدوات ظهرت قبل الإنسان، وأن اللغة تالية لظهور الإنسان، وأن الوعي والمجتمع تطورا بشكل متزايد بدون أية حدود نظرية تقليدية من التي طال الحديث عنها، والتي يود الإنسان للغاية أن يقابلها.

الوعي بالذات: يقال إن الكائن القرينى قد "يعلم" بينما يعتقد أن الكائن المفكر "يعلم بأن يعلم". ومن الواضح أن الوعي بالذات ليس سهل التعريف ويمكن تخيل صعوبة الأمر على نحو أكثر عند الرجوع للحفريات وسجلاتها. وحتى يمكن توضيح وجود الوعي

بالذات، فإن الفرد يعتمد بارتياح على الأدوات المصنوعة لأنها تخلق الافتراض بأنها ناجمة عن نوع ما من التخطيط، وهذا ما يجعل تاريخ الوعي بالذات يعود إلى ٣ ملايين عام. كما يعتمد الفرد على تحول التركيب الدماغى وعلى الزيادة المضطردة فى حجم المخ. والأمر الأول يعود بالتاريخ إلى ٧ أو ٨ ملايين عام، بينما الثانى يعود إلى ٣ ملايين عام. وعلاوة على ذلك، فإنه ليس من المستحيل أنه قبل انبثاق هذا الوعي كلية، ظهوره إلى حيز الوجود منذ ملايين السنين وفى صورة متقطعة. وفى هذه الحالة فعن أية درجة من درجات الوعي نتحدث؟. وصفة الوعي بالذات يشاركنا فيها بعض الحيوانات، وربما كذلك فى الوعي بالموت، ولكن ذلك لا ينطبق على ما يبدو فيما يخص الوعي الأخلاقى.

الأدوات: - ظل تعريف الإنسان لفترة طويلة ناهياً من استخدامه للأدوات، ثم لوحظ أن الإنسان يشترك فى هذه الخاصية مع حيوانات كثيرة. ومن أجل تعريف أدق تطرق الحديث إلى الأدوات التى تم تحسينها، ولكن لوحظ أيضاً أن هناك حيوانات تنزع الأوراق من فروع الأشجار التى تستعملها أى أنها تستعملها بشكل أفضل. ويتحدث المهتمون بعلم الإنسان اليوم عن أدوات الدرجة الثانية، أى الأدوات المصنوعة بواسطة أدوات أولية، وذلك فى محاولة لوضع حد بين الثقافة البشرية والثقافة الحيوانية. وأقدم الأدوات من هذا النوع ترتبط بالإنسان البدائى (الإنسان الجنوبي) الذى عاش منذ ما يقرب بين ٣ و ٣ مليون سنة (وإحدى الأمور فى الحيشة)، ولكن هذه الأدوات استقرت تماماً مع ظهور الإنسان العاوى (الحالى). ولهذا فعلى الرغم من أنه لم يخترع هذه الأدوات ولاكان هو أول من صمم هذه الأدوات، إلا أن هذا الإنسان هو الكائن الأول الذى لم ينفصل أبداً عن أدواته. فليس هناك إنسان بدون أدوات، وبدون أى شك فإن هذا العبء هو الذى يتميز به الإنسان. ومن هذا المنطلق يمكن للإنسان أن يتحدث عن الارتباط المستمر بين الإنسان وأدواته.

المجتمع: - كل الحيوانات فى رتبة الرئيسيات (من المملكة الحيوانية) هى كائنات اجتماعية، والمخلوقات البشرية ليست استثناء من هذه القاعدة. ولكن الفرد لا يمكنه ببساطة تفسير المعلومات الخاصة بالأدوات أو طبقات المساكن فى الحفريات إلى درجات من التعقيد فى التنظيم الاجتماعى للمجتمعات التى صنعت هذه الأدوات أو التى عاشت فى هذه الأماكن. وأقدم مساكن معروفة تعود إلى ٣ ملايين عام (وإحدى أموم - الحيشة)، وهى تنتمى بالقطع إلى الإنسان البدائى الجنوبي (أو سترالو يتسينس). وقد وجدت بها أحجار صغيرة فقط ذات بروز قاطعة لتقشير الدرنات، وكانت مبعثرة وبلا نظام. أما المساكن الأقل قدماً، والتى تعود إلى مليونى عام تقريباً فى (أولدفواى - تانزانيا) وكذلك فى (ميلكا كونتور - الحيشة)، والتى من المحتمل أن إنسان "هومو هابيليس" كان يعيش فيها فتحترى على النقيض مما سبق، ووسط أحجار منحوتة بشكل أفضل ومقتنيات

كثيرة، على مجموعة كبيرة من عظام حيوانات تغذى عليها الإنسان. وحيث أنه لا يمكن أن تكون كل هذه العظام ناتجة عن حيوانات ذهبت في نفس البقعة، فإن سلوك هذه الجماعات يصبح أكثر وضوحاً. ولابد أن هذه الأماكن الخاصة كانت نوعاً من المعسكرات الاجتماعية (تراكيب الأكواخ من الممكن العثور عليها حتى الآن)، حيث تغرد أفراد الجماعة على إحضار الطعام بعد الجمع أو الصيد إليها لكي يقتسموه سوياً. وربما تولدت صفة التجمع والمشاركة هذه قبل ظهور هذه الدلالات الأولى، ولكن الإنسان الحالي المخلوق البشري الأول بفضل احتوائه غذاءه على اللحم، هو المخلوق البشري الأول الذي قدم هذه العظام ذات الدلالة إلى مؤرخي فترة ما قبل التاريخ.

وقد أظهر توزيع بقايا الغذاء والأدوات المضمونة وأماكن النوم، تطوراً معنوياً للمجتمع. كان الإنسان في البداية يقطع طعامه ويلتهمه في نفس المكان الذي ينحت فيه وينام فيه أيضاً. وظهر التحسن على هذا المكان فيما بعد، وبدأت الوظائف تنفصل عن بعضها البعض تدريجياً. وذلك في مساحة محددة لذلك، ثم قسمت المساحة بعد ذلك إلى مساحات متخصصة مع ظهور وظائف عديدة أخرى. وأحياناً ما تكون المساحات منفصلة عن بعضها البعض بمسافة تقدر بمئات الأمتار، ولكن مهما كانت دقة الاستنتاجات فإنه من الصعب تحويلها إلى وصف فعلى للتراكيب الاجتماعية أو الوظيفية للجماعة.

اللغة : - نلاحظ أنه منذ البداية كان يتعين على أوائل المخلوقات البشرية أن تجد وسائل للتفاهم والاتصال مع بعضها البعض باستخدام وسائل صوتية أو إشارات لغوية أو حركات بالأيدي والأرجل تماماً مثلما يفعل أولاد أعمامها اليوم من رتبة "الرئيسيات". وقد تطورت هذه الوسائل للغاية إلى الدرجة التي أصبحت معها العلاقات بين الناس أكثر ثراءً كما ظهر وعيهم بذواتهم بشكل واضح.

ومن الواضح أن ما يهمنا في هذا المقام هو ظهور القدرة على استعمال لغة منظوقة. وتختص منطقة "بروكا" وكذلك منطقة "ورنيك" في الوصف الحديث للمخ باللغة. وقد أسفرت بحوث الغدة النخامية في الإنسان الجنوبي (الأوسترالوثينس) عن عدم وجود أي تطور هام لهذه المناطق، بينما لدى إنسان "هومو هابيليس" الذي عاش منذ مليوني سنة (لم تكتشف أي جماجم للأفراد الأوائل من "هومو هابيليس" الذين ظهروا منذ ٣ ملايين عام) نجد على العكس من ذلك، ذي اختلاقات فردية واضحة.

ويرتبط موقع الحنجرة مع قطاع قاعدة الجمجمة سوياً في علم التشريح الحديث، كما يرتبطان باللغة المنظوقة. وحيث أنه من الممكن العثور على قاعدة الجمجمة بين الحفريات المتحجرة، فيمكن للعلماء أن يتعرفوا على موقع الحنجرة، وكنتيجة لذلك يمكن تقدير ما إذا كانت اللغة المنظوقة موجودة آنذاك من عدمه. ونلاحظ أنه من فحص قاعدة الجمجمة لدى الإنسان الجنوبي (أوسترالوثينس) تظهر حنجرة مرتفعة المستوى، ويبدو من ذلك



عديم القدرة على نطق مقاطع صوتية، بينما فى جماجم "هومو إركتوس" التى ترجع إلى مليون ونصف المليون من السنة. (لم يغير على قواعد عظيمة لجماجم هومو هابيليس) نجد حنجرة ليست منخفضة المستوى كحنجرة الإنسان الحالى، ولكنها فى مستوى منخفض بوضوح بالمقارنة مع مستوى الحنجرة فى الإنسان الجنوبي (أوسترالوبيثس). ولهذا فإنه يبدو أن إنسان "هومو إركتوس" كان لدى جسمه الأداة الكافية للكلام، وبصورة مبدئية كانت قناة التنفس العلوية مهيأة ببساطة لكى تعمل بشكل أكثر كفاءة فى مناخ أصبح جافا على وجه الخصوص.

ويبدو فى هذا الخصوص أن الفترة التى تعود للواء ٣ ملايين عام كانت فترة خاصة وذلك على الرغم من عدم الدقة الكافية، وذلك لتحديد ظهور درجة من الوعى ميزت هذا الإنسان تماما عن أجداده السابقين، والتى تتمثل فى ظهور الأدوات المحسنة بمساعدة أدوات أخرى، وفى انبثاق مستوى تنظمى للمجتمع بما يسمح بنمو التعاون، وأيضا فى القدرة الجسمانية التى تسمح بظهور لغة منظوقة.

وعلى الرغم من أن الأدوات ودرجة التطور الاجتماعى هى نتائج لظهور الوعى وأن اللغة هى نتاج تطور المجتمع، إلا أنه ليس من المؤكد أن كل هذه الخصائص قد ظهرت فى نفس الوقت، وأن جنس "هومو" أو الإنسان الحالى بتعريفه البيولوجى (طبقا للتركيب العظمى والأسنان)، يمكن مطابقته تماما بهذا الإنسان الذى عاش منذ ٣ ملايين عام، والذي يرجع إليه الفضل فى تأسيس هذه الخصائص التى تميز هذا المجتمع الإنسانى المشير أو الإنسانية.

وقد ظهر منذ ٣ ملايين عام تقريبا فى شرق أفريقيا (منطقة هادار، أومو فى الحبشة، ومنطقة كانابوى فى كينيا) كما رأينا حالا بعض أفراد من البشر والذين تعايشوا مع الإنسان البدائى، والذين لأول مرة لم يختلفوا كثيرا عن الإنسان الحديث إلا بقدر الاختلاف بين نوعين من نفس الجنس. وهذا هو السبب فى إطلاق تسمية "إنسان" أو "هومو" على هؤلاء الأفراد (أى من جنس "هومو" والذي تنتمى إليه). ثم أضيف إلى هذا الاسم المقطع "هابيليس" لتمييزه عن الإنسان الحديث الذى يختص بالمقطع "سابيثس". وقد تميز إنسان "هابيليس" بصفات جديدة للأسنان (استعمالها فى أكل اللحوم)، وكذلك للمخ (زيادة حجمه بشدة)، وهما من الملامح الرئيسية التى ميزته عن الإنسان البدائى الجنوبي (أوسترالو بيثيكوس). ولهذا فإن التعريف الوحيد للإنسان والذي يمكن تطبيقه عمليا هو الذى يأخذ الاعتبارات السابقة فى حياته. ولا توجد تعريفات أخرى غير ذلك.

ولكن يجب ألا ننسى أن تعود على أكل اللحوم معناه تطور وسائل القتل واختراع الصيد، أو بمعنى آخر تغير كبير فى السلوك وبالتالى فى التنظيم الاجتماعى. كما يجب ألا ننسى كذلك أن الزيادة فى حجم المخ من ناحية أخرى معناها نمو وتنوع القدرة على

الإختراع والخلق، أو بمعنى آخر تطور هام للقدرة على التفكير. وإكمال التعريف البيولوجي المخصص للإنسان (الحالي) المقترح هنا، فإنه يجب إضافة درجة معينة من التنظيم المجتمعي. وخدمتين من التكنولوجيا وكذلك مستوي معين من الوعي بذاته، وذلك كنتائج منطقية، ونتائج ليس إلا.

ولذلك فالإنسان (الحالي) هو هذا الكائن البشرى ذو الرأس الكبير والفك القادر على أكل أى شئ، والذي أصبح متحركا، وذو شكل غريب، لأنه أصبح من أكلى اللحوم وعلى قدر كبير من المهارة، واستمر فى توسيع حدوده نحو مناطق جديدة، أولا فى العالم القديم. ثم فى العالم الجديد، وحديثا إلى بقية أرجاء الكون.

### الإنسان الحديث (هو سابينس سايبينس)

طبقا لما يعتقد البعض، فإن الإنسان الحديث هو الذى ظهر منذ ٤٠٠ ألف عام وبدأ فى طهو طعامه، وطبقا لآخرين فإنه هو هذا الإنسان الذى بدأ منذ ١٠٠ ألف عام فى دفن موته. بينما يقول آخرون إنه على أى الأحوال فإن الإنسان الحديث هو ذلك الذى قام منذ ٤٠ ألف سنة بمزاولة الرسم والنحت والتلوين. وقد يقول آخرون إنه هو الذى يتميز بحجم مخه بكبره عن ١٢٠٠ سم<sup>٣</sup>. ولسوء الحظ فإنه يبدو أن الإنسان قد عرف النار منذ أكثر من مليون عام، وأن بعض الأحجار المحيطة بمكان النار من بين البقايا تعود إلى نفس التاريخ. ولسوء الحظ أيضا فإن أحد الرسوم التى تصور غلالة من الزهور حول عظام حيوان ماموت عاش منذ ٢٥٠ ألف عام، موجودة فى كهف أثرى فى منطقة "دوردوني" فى فرنسا. ونلاحظ أنه لسوء الحظ أيضا فقد كانت هناك عملية تحطيم متعمدة للجماجم التى يعود عمرها لعدة مئات من ألوف السنين فى الصين، وذلك خلال ما يبدو على الأرجح أنه يعبر عن طقوس مرتبطة بالموت. وعلى ما يظهر فإن هذه الحالة تنطبق على ما يسمى بإنسان "تياندرتال" الذى لم ينل حظا من التقدير، واتصف بالمرض، وبمفاصله المصابة بالالتهاب، وبالشعر الذى يغطي جسمه، وبانحناءه للأمام وبأنه بربرى ومتوحش وقاتل، وأن قدمه بها إصبع كبير (كالقرد)، وبعدم القدرة على الكلام. وقد تم اعتبار هذا الكائن بوصفه فى مرحلة وسطية بين الإنسان والقرد، ولكن مع اقترابه من القرد. وبالطبع فهو لا يمت بصلة لجد الإنسان الحالي (والذى تم رفعه حاليا إلى مرتبة "سابينس" والذى يسمى حاليا "سابينس تياندرتالينس")، والذي ظهر أنه قام لأول مرة بعمل حجرات دفن حقيقية. ومن سوء الحظ مرة أخرى أن إنسان بكين الذى أنكرت لفجرة طويلة قبرته على قطع الأحجار وتشكيلها والذي لا يدخل ضمن مرتبة "سابينس"، قد اتضح من بقاياها المتحجرة أن حجم مخه يزيد غالبا عن ١٢٠٠ سم<sup>٣</sup>، بينما بعض أفراد الإنسان الحالي ليس لديها هذا الحجم. ومن البساطة بمكان تفسير سوء الفهم المتكرر.

إن تطور الجنس البشرى الخالى تم بشكل تدريجى قايما والتقسيم الجاد للإنسان القديم طبقا لبقاياه التى عثر عليها يتحدد فى ثلاثة أنواع متتالية هى "هومو هابيليس"، و"هومو إركتوس"، و"هومو سابينس". وهذا التقسيم يحمل فى ثناياه بعض الخطأ والتوهم. وعلى الرغم من أن مثل هذا الترتيب قد يبدو مناسبا، فهو يعطى فى أى حال لمحة حقيقية عن المظهر الخارجى للإنسان فقط، وإلى حدود معينة، تصبح هى نفسها زائفة عند افتراض استخدامهما لفصل هذه الأنواع الثلاثة عن بعضها البعض.

وبالتالى فإن علم الحفريات القديمة غير قادر على تقرير ما إذا كانت بعض البقايا القديمة لأفراد بشرية التى تحمل خصائص كلا من "هومو إركتوس" و"هومو سابينس"، تنتمى لأخر أفراد نوع "هومو إركتوس" أو أوائل أفراد نوع "هومو سابينس". وببساطة تامة فإن مثل هذا التقسيم غير موضوعى. وكما رأينا من قبل فإن تطور التركيب التشريعى للإنسان قد تواءم مع التطور الثقافى. وأحيانا قد يسرع إحداهما عن الآخر أو يحدث العكس. ولهذا يظل السؤال هو كيف نحدد تعريفا للإنسان الحديث باستخدام الصفات الطبيعية المتطورة والمستمرة، وكذلك الخصائص الثقافية التى تعادلها فى التطور والاستمرار. وعلاوة على ذلك فهى ذات سلوك شبه مستقل.

## المخ

إن التطور الحجمى لعضو المخ هو بلاشك الأكثر إثارة فى هذا الصدد. وهو يحمل فى ثناياه بوضوح كامل علاقة معينة بالتطور الثقافى المسير له. ويضرب المخ الإنسانى بسهولة كل الأرقام القياسية فى سرعة النمو خلال التاريخ الشامل لأعضاء الحيوانات الفقارية. وإنسان لوسى الصغير الذى يعود تاريخه إلى ٣ ملايين عام، لم يزد حجم المخ لديه عن ٤٠٠ سم<sup>٣</sup>. أما "هومو هابيليس" فقد وصل حجم مخه إلى ضعف هذا الحجم، ووصل فى "هومو إركتوس" إلى أكثر من ١٠٠٠ سم<sup>٣</sup>، بينما فى الإنسان الحديث "هومو سابينس سابينس" فقد وصل الحجم إلى أكثر من ٢٠٠٠ سم<sup>٣</sup>. وتطور حجم الإنسان له دور مافى ذلك، لأن حجم المخ لا يمكن اعتباره قيمة مطلقة منفردة، ولابد من أخذ التنوع الجسمانى فى الاعتبار، وذلك لأن حجم المخ فى الإنسان الحديث يتراوح ما بين قيمة أعلى من ١٠٠٠ سم<sup>٣</sup> إلى أعلى قليلا من ٢٠٠٠ سم<sup>٣</sup>. ومع ذلك فإنه من الحقيقى القول بأن النمو الكمى لهذا العضو فى الإنسان كان هائلا، وأن هذا النمو يتعدى كل الحدود المنطقية المعقولة.

## التكنولوجيا والطاقة

يعد التطور التكنولوجى مثيرا، وبعض أوجه هذا التطور مذهشة بحق. ففى البداية نلاحظ ببطء هذا التطور. وأحيانا يندش الفرد لهذا النقص الواضح فى القدرات الخلاقة

لدى الإنسان، حيث يكرر بعض أو تقريرا نفس الحركات لعدة مئات من آلاف السنين. ولكن على الفترة أن يتذكر كيف كان حجم المخ والخيل الشوكي، وكذلك أعداد أفراد الأنواع البشرية. كما أنه يحدّر بالاهتمام أنه عند فحص أية خطوة في تاريخ تطور البشرية معرفة سبب هذه الخطوة. ولماذا في ذلك الوقت بعينه وليس في وقت آخر. ويبدو على الأرجح أنه يتعين على المجتمع أن يصل إلى مستوى معين من التطور قبل أن يتمكن، في حالته، من التوصل لاختراع ما، واستغلاله. وعلى سبيل المثال، عندما تم اكتشاف الطريقة الهادئة لتوليد النار منذ نصف مليون عام (بدلا من طرق حجر بآخر، وهي الطريقة الصلبة، فإنه يطرق حجرا بقطعة خشب أو قرن حيواني، وهو ما ساعد على زيادة التحكم في الإشعال وحصره في مكان صغير)، فقد حدث ذلك في نفس الوقت الذي ظهرت فيه سيطرة الإنسان على النار. وما ذكرناه سابقا ليس مثالا منعزلا للتقدم، ولكن سلسلة من الطرق الجديدة والسلوك التي ظهرت في نفس الوقت. وكما رأينا فإن اتجاه التطور التكنولوجي في أي حالة، كان يتجه نحو تقليص حجم الأدوات وزيادة أنواعها، ومدى هذه الآلات المتاحة. فتنوعت الآلات وتعددت الأنشطة. وبالتسوية لتاريخ السيطرة على الطاقة، فقد قطع الجنس البشري فترة مليوني ونصف المليون سنة قبل أن يتحكم تماما في النار، والذي يبدو مع ذلك أنه استخدمها في المناسبات قبل ذلك بمليون عام، كما أنه قد مرت فترة ٣ ملايين عام قبل اكتشاف ظاهرة الإشعاع الذري.

### الدين

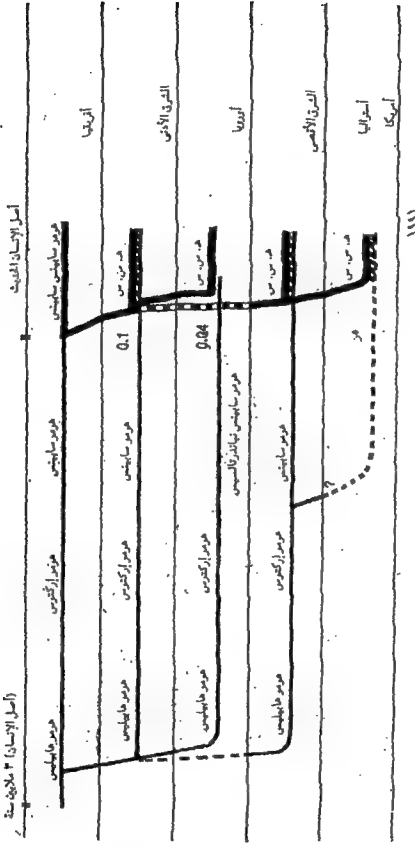
إن القلق الوجودي، والفكرة الدينية ربما تولدا سويا مع ظهور الوعي (على المستوى البشري) منذ حوالي ٣ ملايين عام. ولكنه كان محتملا الانتظار لمدة تعدت مليوني سنة للعثور على الأدلة الأولى، وهي جماجم بشرية مكسورة على ما يبدو عن عمد، أي خلال طقوس خاصة. وبعض جماجم إنسان "هومو إركتوس" التي عثر عليها في إندونيسيا والصين ويعود تاريخها بين ٣٠٠ و ٧٠٠ ألف عام، تتفق عند فحصها مع هذه الملحوظة. ومن ناحية أخرى فإنه بدءا من ١٠٠ ألف عام مضت، نتيين من حدوث حفر في الأرض معشنى بها ومطيلة بالجير، ومستخدمة في دفن الجثث بصحبة بعض الزهور والطعام والعديد من الأدوات الرمزية أو المفيدة، نتيين أنها كانت أعمالا تابعة بوضوح من اعتقاد في عالم خاص بالموتى واعتقاد خاض برحلة لبلوغ هذا العالم، ومنذ ذلك التاريخ تعددت الطقوس التي تعبر عن معتقدات دينية معقدة.

### التقن والكتابة

ويجد الفرد في نفس الفترة، منذ مائة ألف عام، أدوات جميلة مثل قواقع متحجرة أو معادن ملونة في مساكن بشرية، جمعها إنسان هذه الفترة لإرضاء حب الاستطلاع لدية.

ولم يكن توزيع منطقة الصدر أو الرسغ أمرا غير مألوف باستخدام سلاسل من قواقع أو أسنان مثقبة ومجموعة سويبا. وبعد عشرات الألوف من السنين فيما بعد، أى منذ حوالى ٤٠ ألف عام مضت، خطأ الإنسان خطوة هائلة للأمام، حيث قام بعرض صور من خياله الواعى على وسط متحرك أو ثابت. فقد استطاع بواسطة الخطوط والألوان والأشكال ذات المعنى المحدد، ومن خلال علاقاتها ببعضها البعض، استطاع أن يظهر للأكهة والبشر أنه يعلم أنه بدأ يعي بذاته. وكان الانتقال الهائل من اقتصاد قائم على القطف والصيد، استمر ملايين السنين، إلى البوادر الأولى من اقتصاد الانتاج وذلك منذ عشرات قليلة من ألوف السنين، أو منذ اثني عشر ألف عام وهو البداية فى معرفته بالحساب وإحصاء البضائع والكتابة الخطية التى تلت ذلك. ولقد وجدت قطعاً فخارية ذات أشكال عديدة تعبر عن وحدات نقدية ومضاعفاتها. ثم وضعت هذه القطع فى أوان كروية طينية مجوفة، فكانت تمثل بذلك إيصالات أو قيما لقوائم بضائع. وبعد ذلك وضعت علامات على سطح الأواني تمثل قيمة القطع بالداخل. ثم أصبح واضحا أن الاحتفاظ بنسختين من الرسالة المالية، مرة فى صورة المحتويات الداخلية (قطع فخارية)، ومرة على سطح الإناء الحاوى للقطع، هو أمر غير عملى، وبدلاً من ذلك حلت لوحة كتابة محل الإناء الكروى.

وفى الحقيقة فإنه يبدو للمرة الأولى أن إنسان "هومو إركتوس" قد تحول إلى نوع "هوموسابينس" فى شرق أفريقيا منذ حوالى خمسمائة ألف عام (منطقة كاپشورين فى كينيا، وندوتو فى تانزانيا، وبودو فى إثيوبيا) فجمجمة ذات الجدران العرضية العمودية كبرت بالفعل وظهرت منها بروزات فى الجدر الخلفية، كما تطور الفك لتظهر معه ذقن مثلثة. ونلاحظ أن الخصائص الأولى للإنسان الحديث وكل ما تلاها قد ظهرت على التوالي وبطريقة غير منتظمة، وذلك من خلال عملية انتشار إحصائية متدرجة استمرت حتى ظهور الإنسان الحديث بشكله الحالى. ولهذا فقد برز إنسان هومو سابينس إلى حيز الوجود كتطور طبيعى لإنسان هومو إركتوس فى أى مكان عاش فيه هذا الأخير. (وقد كان موجوداً فى كل أنحاء العالم القديم)، ولا يمكن تمييز إنسان هومو سابينس عنه من الناحية الوراثية فى أى مكان. ويمكن القول إذن على وجه التقريب المبهم أنه لم يكن هناك إنسان حديث، ولكنه إنسان واحد تطور خلال ثلاثة ملايين سنة طبقاً لنفس النظام. وقد ظهرت الملامح الأولى لإنسان "هومو سابينس" وهى بروز النصوص الخلفية بجدار المخ، ورقة طبلة الأذن، وكذلك اختفاء تجاعيد الجلد خلف الأذن، وذلك فى البقايا البشرية التى عثر عليها فى منطقة بشمال أفريقيا والمسماة "سال مان"، وفى منطقة أخرى معروفة باسم محاجر توماس ٣. أما فى الشرق الأقصى فقد تطورت الجماجم الصينية بمنطقة "دالى"، و"بنج كو" فى نفس الاتجاه، أى أحجام أكبر، وعظام أدق، واتساع أكبر للصفيحة الخلفية لعظمة الخد.



الشكل رقم ٥ :

سكان العالم. يبدو أنه حدثت "تفجعات" أو "تفجعات" أولى منذ ٣ ملايين عام، والثانية منذ ٧٠٠ ألف سنة أو أكثر وكلاهما حدثت في جنوب شرق إفريقيا.

وفى الغرب والصين، ومن الطرف الغربى إلى الطرف الشرقى للعالم القديم، وجد أن أعمار هذه البقايا المتحجرة يعود إلى ٣٠٠ أو ٤٠٠ ألف عام. وحيث أن منطقة الشرق الأدنى منذ مليونى سنة كانت تشبه أية منطقة أخرى فى العالم، فإن أوروبا بالطبع لم تشكل استثناء فى تصنيفها من عملية التطور. ولكن الإنسان القديم وجد نفسه محصورا بين جبال الألب الثلجية والبحر المتوسط، ولذلك فقد أصبح معزولا من الناحية الوراثية عن أجداده فى الشرق الأدنى. ولكنه تطور بشكل مستمر كلية من إنسان عادى "هومو هابيليس" بلاشك، إلى نوع متميز من إنسان "هومو إركتوس"، ثم منذ ٣٥٠ ألف سنة تطور إلى نوع خاص للغاية من "هومو إركتوس" سُمى باسم إنسان "نياندرتال". ولهذا فإن إنسان "نياندرتال" ليس إلا نوع "هومو إركتوس" ولكن بعد تكيفه مع الظروف الأوروبية. وهو يمثل فى قارتنا الأوروبية النوع البشرى الذى تحول إلى "هومو ساينس" مع زيادة كبيرة فى حجم المخ.

ولكن بعيدا عن عملية التطور التى أحضرت إنسان "هومو ساينس" إلى حيز الوجود بدما من "هومو إركتوس"، ومهما كان مكان هذا الحدث، فإنه قد بدأ يظهر مرة أخرى فى شرق أفريقيا أو مكان التفاعلات الكبير، ومنذ ١٥٠ إلى ٢٠٠ ألف عام إنسان "هومو ساينس ساينس" وهو الذى يشاركنا فى كل الصفات، وذلك نزولا حتى فروع جنسنا البشرى. وعلى العكس مما حدث لإنسان "هومو ساينس" نفسه، فإنه يبدو أن هذا المخلوق الأفرىقى الجديد قد انتشر بالهجرة. وقد سلكت هذه الهجرة نفس الطرق كما حدث فى موجة الهجرة الأولى لإنسان "هومو هابيليس" منذ مليونى سنة. كما استأنفت هذه الموجة الجديدة غزو كل أرجاء العالم حيث قابلت خلال ذلك الشعوب الأولى الموجودة فى أفريقيا وأوروبا وآسيا، والتى كانت كلها تنتمى لنوع "ساينس"، وتناسلت معها بالطبع. ثم استكملت هذه الموجة الغزو بالعيش فى أمريكا، وأستراليا، وجزر ماليزيا، وميكرونيزيا، وبولينزيا. إنه غالبا هذا الإنسان، "الإنسان الحديث المسيطر"، الذى نعرفه باختصار باسم "الإنسان الحديث". وعلى أية حال فهو ذلك الإنسان الذى تحاول عن طريقه علوم الوراثة، والبيولوجيا الجزيئية من خلال العديد من الوسائل المتقنة، أن تقتفى أثر الإنسان الأول بواسطة التوزيع الحالى لآلاف الجينات والبروتينات. ويمكن تمييز هذا الإنسان بشكل أفضل. ماعدا فى شرق وجنوب أفريقيا حيث يبدو أنه (أى الإنسان الحديث)، قد ظهر فى خضم التطور البشرى الواسع، لأنه عندما تحرك حوله، فإنه قد ابتعد لفترة عن الجماعات البشرية الأولى فى باقى أفريقيا وأوروبا وآسيا، وذلك قبل أن يتناسل معها لدرجة كبيرة أو صغيرة. ففى الشرق الأدنى كان هناك إنسان "مغارة الزوتيد"، الذى يعود عمره إلى ١٥٠ ألف عام، وكذلك إنسان منطقة "السحول" و"الكفرة" والذى يقدر عمره بحوالى ٩٠ إلى ١٠٠ ألف عام. أما فى شمال أفريقيا فكان هناك إنسان "مشطة العربى" و"عفالو

أبو رومل" والذي يعود تاريخه إلى ٣٥ ألف عام مضت. ولكن فى أوروبا اكتشفت آثار الإنسان الحديث منذ ٣٥ ألف عام وهو ما يعرف باسم "إنسان كرومانيون". وفى الشرق الأقصى فقد وجد هناك إنسان الكهوف العلوية فى منطقة "تشو كوتيين" فى الصين الذى عاش منذ ٤٠ ألف سنة تقريبا. أما فى أمريكا وأستراليا فليست هناك مشكلة خاصة بتابعة أى أثر، وذلك لأن الإنسان الحديث "هومو سابينس سابينس" هو أول شخص وصل إليها فعليا.

### مغامرة الإنسان

إن قصيدة وصف المغامرة الإنسانية تحكى بالفعل قصة غريبة للغاية، فلقد ظهر جنسنا البشرى (هومو) وتطور من خلال تغير مناخى مفاجئ فى المنخفض الاستوائى للمنطقة الشرقية من أفريقيا. وكان الحل لبقاء الإنسان فى صراع من أجل الحياة هو أن يضيف اللحم لغذائه وأن يفكر. وفى حب اكتشاف المجهول بداخله، ومنذ هذا التاريخ تولدت لديه الرغبة فى الذهاب بعيدا (وهو السبب، فى أنه سواء فى القريب أو للمستقبل البعيد سوف يغزو الإنسان الكواكب الأخرى بلاشك). وبدأ الإنسان ينتشر من مكانه الأصيل فى المائة مليون عام الأولى من حياته (منذ ٢٥ مليون من الأعوام تقريبا). وخلال تجواله خاض الإنسان الطريق نحو أفريقيا بأكملها وأقاليم أوروبا وآسيا. ويمكن للفرد إحصاء عدد أفراد إنسان "هومو هابيليس" فى مهد الجنس البشرى الحالى ويقدر ذلك بحوالى مائتى ألف فرد. كما يمكن إحصاء عدة ملايين (عدة ملايين فقط) من هذا الإنسان فى المنطقة من فرنسا إلى الصين، وكذلك من عين حناش فى شرق الجزائر وحتى ستركفونتين فى منطقة ترانسفال بجنوب أفريقيا. كان إنسان "هومو هابيليس" موجودا فى كل مكان وغير بمراحل برنامج تطور مشترك، وهو ماتسبب فى أن يصبح أولا قائما أو "إركتوس"، ثم يتطور هذا الأخير ليصبح النوع البشرى الحالى الذكى أو "سابينس"، بينما تطورت خصائص الجماعات البشرية فى كل إقليم لتتميز ببعض صفات خاصة بها إلى وقتنا الحالى. وبالرغم من الانتشار الواسع للإنسان فإنه من المثير أن نذكر أن الصلة لم تنقطع بين أفراد البشر أبدا على الأرض، ولو حدث هذا الانقطاع فإنه يكون لفترة قصيرة ولواحدة أو عديدة من الجماعات البشرية، وليس إلى الحد الذى ينجم عنه صفات خاصة، ومعنى آخر تطور لصفات خاصة تمتع التناسل بين هذه الجماعات وبعضها البعض. وكما أسلفنا سابقا فإن إنسان "تياندرتال" كان هو الوحيد الذى مر بمرحلة عزلة طويلة. ولو لم يحضر إنسان "كرومانيون" من الشرق الأدنى منذ خمسة وثلاثين ألف عام لينهى تجربة عزلة إنسان "تياندرتال" الاوروبى، لكان هذا الأخير قد صار خلال الزمن ليكون إنسانية أخرى مختلفة عما نحن فيه الآن. ثم مرة أخرى فى شرق أفريقيا منذ مائتى ألف عام أو أكثر، بدأ الإنسان الموجود لحظتها يفتنى أثر سابقه "هابيليس" لكى يستكمل غزو العالم، ثم يبدأ بعد ذلك غزوه للفضاء. وكان هذا الإنسان ينتمى لنوع "هومو سابينس سابينس"، وقد قابل



افراد العبيد الذين عرّضوا للبيع في سماء اجريقيا وحاولوا يتمنون نوح هومو ساينيس ، كما قابل إنسان "هومو ساينيس نياندرتاليس" في أوروبا ، وكذلك إنسان "هومو ساينيس دالبينيسيس". في الصين ، وقد تناسل مع كل هؤلاء . واستكمل بعد ذلك اكتشافه لأمريكا وأستراليا ، وهما جأئى الأرض البعيدان عن العالم القديم واستقر فيهما كذلك . وتساهم علوم البيولوجيا الجزيئية في إيضاح معالم صورة التطور التى وضعها علماء الحفريات القديمة ، ولكنها تنكر عملية التناسل بين الأجناس البشرية . ولكنه يبدو أن عملية التناسل بين الأجناس البشرية لم تتوقف مطلقا منذ البداية . أما تأصيل الصفات الجسمانية الإقليمية (غير قابلة للمناقشة على أساس شيوعها وروابطها) ، فقد بدأت منذ استقرار الجماعات البشرية الأولى منذ مئات الألوف من السنين (أو الملايين منها) في هذه الأقاليم الشاسعة (جنوب شرق أفريقيا ، وشمال أفريقيا ، والشرق الأدنى ، وأوروبا ، والشرق الأقصى ، وأستراليا وأمريكا) ، وثبات هذه الجماعات في أقاليمها رغم كل المتغيرات (مثل الفزوات والكوارث .. الخ) بما في ذلك ظهور موجة الإنسان الحديث "ساينيس ساينيس" وسط هذه الجماعات في العصر الحالى ، .. بعد ذلك دليلا على تزاوج الإنسان الحديث مع أسلافه الأوائل وهو مالا يمكن إنكاره . ولهذا فإنه قد يبدو أن هناك صورتين من الإنسان الحديث ، الأولى كانت واسعة الانتشار ذات أصل مجرد أو Autochton ، أما الثانية فقد كانت مركزة في إقليم ما وذات أصول عديدة . ويبدو كذلك أن الإنسان الحديث كان يتبع الصورة الأولى في البداية ، في جنوب شرق أفريقيا . واليوم هناك خمسة بلايين من البشر على ظهر الكرة الأرضية يتمتعون بشمار تاريخهم الطويل.

## Bibliography

- Anati, E., *Les Origines de l'art et la formation de l'esprit humain*, Paris, Albin Michel, 1989.
- Coppens, Y., "Evolution des Hominidés et de leur environnement au cours du Plio-Pleistocène dans la basse vallée de l'Omo en Ethiopie," *Paris C.R. Acad. Sci.*, 281, 1975, p. 1693-96.
- , *Le Singe, l'Afrique et l'homme*, Paris, Fayard, 1983 et Hachette Pluriel, 1985.
- , *Pré-Ambules*, Paris, Odile Jacob, 1988.
- , "Hominid evolution and the evolution of the environment," in *Behaviour of the Earliest Hominids*, *Ossa*, 14, 1988-1989, p. 157-63.
- Facchini, F., *L'Homme, ses origines*, Paris, Flammarion, 1990.
- Leroi-Gourhan, A., *Préhistoire de l'Art occidental*, Paris, Mazenod, 1976.
- , (under the direction of): *Dictionnaire de la Préhistoire*, Paris, P.U.F., 1988.
- Pertes, C., *La Préhistoire du feu*, Paris, Masson, 1977.
- Senut, B., "Climbing as a crucial preadaptation for human bipedalism," in *Behaviour of the Earliest Hominids*, Symposium Intern. Wenner-Gren Foundation, *Ossa*, 14, 1988-1989, p. 35-44.
- Ruspini, M., *Lascaux, un nouveau regard*, Paris, Bordes, 1986.
- Recent advances in the evolution of primates*, Rome, Pontificae Academiae Scientiarum Scripta varia, 50, 1983.
- L'environnement des Hominidés au Plio-Pleistocène*, Colloque Intern. Fondation Singer-Polignac, (under the responsibility of Y. Coppens), Paris, Masson, 1988.

*Yves Coppens*

*L'évolution dans sa réalité et ses diverses modalités*, Colloque Intern. Fondation Singer-Polignac, Paris, Masson, 1968.

*Origine(s) de la bipédie chez les Homínidés*, Colloque Intern. Fondation Singer-Polignac (under the responsibility of Y. Coppens and B. Senut), Paris, C.N.R.S., in press.

*Le temps de la Préhistoire*, (2 vols.), Archéologia, Société Préhistorique Française, 1990.

# نشوء الفكر

بقلم : إدجار مورين Edgar Morin

إذا ما نظرنا إلى الفكر الإنساني على أنه شيء مطلق أو أنه هو الأسمى درجة في مراحل نشوء الحياة وتكونها فوق سطح الأرض، فلا بد لنا أيضا من محاولة فهم الظروف التي أتاحت له أن ينشأ وبالتالي نعيد النظر في نظام الحياة.

الأسباب البعيدة التي مهدت لظهور الفكر  
مهما كان أصل الحياة (راجع مقال چاك دبيرز المنشور في هذا العدد)، فمن الواضح أن أقدم نظام حي كان هو البكتريا الأولية أو البروتوبكتيريا، والتي كانت شديدة التعقيد في جهازها الوظيفي ورابطتها التكميلية بالجزئيات الكبيرة الشديدة التنوع والاختلاف، وأن هذا التعقيد كان يحتوى على وجه الخصوص على : أ) نظام للتبادل والتكيف مع بيئة تستمد منها كلا من طاقتها المادية وتنظيمها، ب) عملية مستمرة من إعادة التنظيم الذاتى من خلال استبدال الجزئيات التي علاها التدهور، ومن خلال إنتاج جزئيات جديدة بدلا منها؛ ج) نظام التوالد الذاتى للكائن الحى من خلال الانقسام الجزئى. ونظام من هذا القبيل يحتوى على بعد شبيه بجهاز المعلومات (الرسالة الوراثية المدرجة في الجينات وكفاءة استخراج المعلومات من البيئة والتربة)، وبعد شبيه بالكمبيوتر (عملية استخراج المعلومات عن طريق دلالات معينة أو ما يشبه الرموز من الداخل ومن الخارج)، وبعد اتصالى (الاتصال الداخلى هو بروتين ر ن أ R N A، والاتصال الخارجى مع الأنواع المجانسة). وباختصار، فإنه ومنذ البداية، يعتبر الكائن الحى هو الذى يقوم بانتاج نظامه

---

ترجمة : آمال الكيلاني

يسى، حر، مسمى، حى، بعد إدراكى، إلا انه بعد. يتميز بالاختلاف واللاتمايز فى داخله.

وهذا البعد الإدراكى لا يسمح فقط بالتنظيم البيئى الذاتى فقط للكائن الحى، بل يتيح له أن يميز ذاته عن الذوات الأخرى، وأن يتحرك نحو مصادر الغذاء، وأن يتجنب مصادر الخطر، وأن يقاوم الاعتداء عليه. ودون هذا البعد الإدراكى الأصيل، والمفطور فى التنظيم البيئى الذاتى، لم تكن لتقوم قائمة للتطورات التى دخلت على المعرفة وعلى مراتب الذكاء.

وعند تأمل عالم البكتريا، التى انتشرت فوق سطح الأرض، فسوف نكتشف "هبة" من جهاز للمعلومات قائم بين كل بكتريا وأخرى. وفى البداية، تم تفسير ذلك على أنه سلوك جنسى، إذ أن البكتريا المانحة تفرز نوعاً من الأنابيب التى تشبه صهرىج ناقلة، بحيث يلتصق بالمتلقى حتى يحقنه بالجين، أو بمعنى آخر لكى يحقنه بما يشبه المعلومات أو البرنامج. وقد لوحظ أن هذه هى الوسيلة التى تم عن طريقها مقاومة الأجسام المضادة. ولقد اقترحت سورين سونيا Sorin Sonea كقرضا تحمس له لين مارجوليس Lean Mergulis، أن مجموع البكتريا الموجود على الكرة الأرضية يكون نوعاً من الجهاز الكبير الذى يعد ضروريا لحياة كل أنواع الأحياء، والتى تتبادل أجزاءه الأساسية المعلومات من جزء إلى آخر.

والنباتات متعددة الخلايا ليس لها جهاز عصبى ولا مكافئه وهو المخ. إلا أنها مع ذلك تبتكر استراتيجيات مختلفة تتيح لها الاحساس بأشعة الشمس، والاستفادة بها، وامتصاص الماء، وتتجنب الجذور التى تشاركها التربة (وعلى هذا المنوال، يفرز نبات الفجل سما يصد الجذور المتطفلة)، وتجتذب الحشرات الجامعة للرحيق. وقد تم حديثاً اكتشاف أن الأشجار من نفس النوع، يمكنها الاتصال مع بعضها البعض بحيث تتناقل التحذيرات ضد الكائنات الممرضة. ومعنى هذا أن الشبكة الكاملة للحسابات الداخلية بين خلايا النبات، تكون نوعاً من الحاسب الطبيعى الذى يتميز بالتجانس، والذى يتضمن فقط شبه برنامج جينى، بل أيضا يحمل الاستراتيجيات التى تتكيف وفقاً للظروف.

وهنا يمكن أن نفرق بين كل من "البرنامج" و "الاستراتيجية". فالبرنامج يحدد تتالى عمليات معينة وفقاً لهدف ما، ولما كان البرنامج وهو الشئ الثابت الذى لا يعتليه التغير يفترض بيئة مستقرة ثابتة، فإن الاستراتيجية تتضمن خططا وسيناريوهات يمكن أن تتعدل

وتتيح تجربة الحيوان، خاصة تطور الفقاريات - بدءاً من تكون وغو التركيبات لجهاز العصب الدماغى - تمايزاً وتطور القدرات الإدراكية، خاصة الاستراتيجيات الإدراكية، التى تتيح بدءاً من عدد معين من الرموز، التعرف على آثار أو وجود الطعام، الفريسة، أو المفترس. وتطور الخطط الإدراكية أو ما يمكن تسميته بالذكاء، يسير جنباً إلى جنب مع تطور خطط السلوك، والذي يمكن أن نسميه ليس فقط ذكاء إدراكياً بل ذكاء عملياً. وهذا الذكاء الاستراتيجى، الذى يصل إلى درجة عالية من التطور فى الطيور، والثدييات، والرئيسيات (وتشمل القرود والإنسان)، يتطوّر على قدرة فائقة على التطور وعلى الابتكار. وتلك القدرات هى التى تتيح حل الصعاب الجديدة وغير المتوقعة. وهناك عدة تجارب قد أوضحت أن بعض أنواع العصافير، والفئران، والسناجب قد نجحت فى التغلب على سلسلة من الصعاب والعقبات وضعها المختبرون بينهم وبين طعامهم.

ويمكن الحديث عن الذكاء فقط عندما توجد قدرات مخفية يمكنها أن تربط بكفاءة بين البرامج والاستراتيجيات. ويمكن تعريف الذكاء على أنه القدرة على العمل وحل المشكلات فى ظروف معقدة (مجموعة شاسعة التنوع من المعلومات، التدخل فى الوسيط المحيط عن طريق "الجلبة"، وجود أشياء لا تتميز باليقين، اختلاط تداخل ردود الأفعال، الاختلافات فى المواقف، إلى جانب الأخطار المفاجئة).

والمجتمعات عبارة عن نظم مركبة من العلاقات بين حيوانات وهيت وسيلة التحرك وجهاز عصبى مخى أو كتلة عصبية. والمجتمعات متعددة بدرجة أكثر بكثير مما جرى الاعتقاد به لفترة طويلة، وقد أوضحت لنا التعاون والتداخل فيما بين الذكاء الفردى والذكاء الجمعى عن طريق التفاعل بين المداك الفردية. وعلى هذا النحو فيمكن لكثير النمل أن ينظر إلينا باعتبارنا نوع من العقول الجمعية لها عدد لا يحصى من الأرجل. ومجموعة النمل لها قدرات إدراكية واستراتيجية تنظيمية لا تملكها كل غلة مفردة، فكل واحدة منها تبدو كحلقة عصبية من المخ الجمعى. لكن هذا المخ لا يتم له وجود دون الأفعال الدائمة الجاذبة والطاردة فيما بين الأفراد.

وهناك بالطبع ذكاء جمعى فى مجتمع الثدييات، خاصة فيما يتعلق بخطط الصيد، وعلى سبيل المثال تلك التى تتفهدا الذئب. إلا أن الذكاء يتطور وينمو قبل كل شىء داخل وعن طريق الأفراد. ولهذا يمكن للخصائص الاستراتيجية للجهاز الدماغى أن تكون قادرة على تصور المشكلة ووضع حل لها - وهى خاصيات كما نرى - تطلق على ونعرك

ويقوم الجهاز الدماغي بالعمل وتنظيم المعلومات التي حملتها شبكات الحش عن طريق التصور والتمثيل، بدءاً من الميزة التي التقطتها نهايات الأعصابية (البصرية) أو الشمية، واللمسية). وتلعب دور الفهم التحليلي والتركيبى للتصورات، وتؤثر في خططها الإدراكية حتى تتنبأ بالمخاطر، والفرص، والقرصة، والمفترس، والعدو، والمجانس، إلى آخره. وهي تحدد السيناريوهات للسلوك وتختار أنسبها وأقلها خطورة. إنها تستخدم الخطط من تكرارها أو تخترعها اختراعاً. وهذه الخزانات الدماغية تكتسب خبرات معينة، وتصبح قادرة على التعلم. وكما زاد ثراء المخ من القدرات المتأصلة أو الاستعداد، زادت قدرته على تحصيل واكتساب المعرفة وابتكار الاستراتيجيات. ولكن الملاحظ أنه فيما بين الرئيسات وقبل كل شيء، كلما أضيفت عليها الصبغة البشرية، فإن البرامج الفطرية تأخذ في التناقص وتتركز على السلوك الجنسي، بينما تبدأ البنى المتأصلة والمؤهلة لتنفيذ الاستراتيجيات وحل المشكلات، في التزايد.

ويلاحظ أيضاً أن التطور الخلاق يسير جنباً إلى جنب مع تطور الذكاء. وقد يتبادر إلى الذهن أن الميول العاطفية في شكل الخوف، أو الغضب، أو الرغبة العمياء، قد تتداخل مع الذكاء. إلا أن الميول العاطفية التي تعتبر من قبيل تورط الكائن بكل مكوناته في علاقات مع الآخرين ومع المجانسين له، تطور إلى جانب العاطفة علاقات صداقة، وحب، وعلاقات شخصية واجتماعية، مما يؤدي إلى ظهور حاد للحاجة إلى التواصل، وتحفز وتقوى ميول حب الاستطلاع التي تنحطى الاهتمامات العادية للأمان، والتغذية، والعلاقات الجنسية. وبالتأكيد فإن حب الاستطلاع يتسم بالخطورة، وهو كما يقول المثل العام يقتل القطعة. إلا أنه يبعث الحياة في دوافع الاستكشاف والفحص، الملحوظين في الرئيسات والشمبانزى (بمثل درجة حب استطلاع القردة)، والذي يتحول بين أفراد الجنس البشرى، إلى فضول عقلى للبحث عن المعانى المستترة، وقنح الفكر البشرى حافظاً تفتقر إليه الحاسيات الاصطناعية.

وقد استطاع الشمبانزى من ناحيتهم وبصفتهم أبناء عمومتنا وليسوا أسلافنا كما أشار لذلك كوينز Coppers (في هذا العدد)، تطوير ذكاء استراتيجى قادر على اختراع أدوات لأغراض بعينها من فروع الأشجار والحجارة. ولديهم قدرات أمكن استكشافها عن طريق تعامل الجنس البشرى معهم وعن هذا الطريق، استطاع وأشو، أحد إناث الشمبانزى الصغيرة التي تعهدا بستانى، أن تتعلم بطريقة ماثلة لطريقة تعليم الصم واليكم، مفردات

تعلمت كلمة قذر dirty أمكنها أن تكون جملة هي الوغد القذر عندما ضابقتها أحد الأشخاص، وأن تطلق على نفسها عندما نظرت إلى مرآتها العاكسة اسماً بعينه كان يطلق عليها، وبعد بمثابة صفة.

## اللغة ونشوء الفكر

جلبت عملية إضفاء الصبغة البشرية معها تطوراً أدخلته على المخ، والتكنولوجيا، والتفاعلات الاجتماعية، والتفرد، وظهور وتطوير الثقافة - في شكل مجموعة من القواعد، والقوانين، والمعارف، والتي كونت الحضارة التوليدية للعلاقات البشرية الاجتماعية الشديدة التعقيد. ويمثل نشوء اللغة ذات النطق الذي يحتمل معنيين، والتي فيها يمكن لمجموعة من الفونيمات خالية من المعنى أن توحى بكلمات أو عبارات تحوى معانى معينة، مرحلة حاسمة. وفحص الجمامج أوضح (ارجع إلى مقال كوينز فى هذا العدد) أن الهوموإريكتوس Homoerectus كان لها بالفعل قدرات دماغية وتتعلق بالنطق بحيث استطاع استخدام لغة معينة. وكما هو الحال فى اللحظات المصيرية للخلق، من قبيل خلق الأرض أو بداية الحياة، لا يمكننا أن نقفز فوق الحادث، أو سلسلة من الأحداث المفردة، التى أدت إلى بداية ظهور اللغة. وكانت اللغات متعددة فى وقت ما، حتى أن أشباه البشر كانوا يستخدمون لغة تتميز بالإيمائية والصوت (أو ما يمكن تسميته بالنسق اللغوى)، والتى أتاحت لهم أن يعبروا عن أنفسهم ويتصلوا بكمية معينة من المعلومات وعدد من الانفعالات وهو نفس الطريق الذى سار فيه مع بداية الحياة تنظيم المضاعفات، وهو مزيج من الجزيئات الكبيرة التى كونت "ضغط المركبات"، والذى أتاح بدورة ظهور الكيمياء، واللغة النظامية ذات النطق المزدوج والتى تطلق عليها "القوانين التطورية"، ومن الضروري وجود نوع من ضغط المركبات "فى مجال الاجتماع والسيكولوجيا، حتى إذا مادعت الحاجة، سرعان ما تظهر لغة منطوقة ذات إمكانات أعظم وبلا حدود وتتخطى "نسق صوتى" بدلا من ذلك الذى تم استهلاكه. وإذا كان من المحتمل ضرورة مثل هذه اللغة لنشوء الجنس البشرى، فمن المؤكد أنها وجدت لكى تكون على نفس الأهمية فى كل مجتمعات الجنس البشرى.

واللغة البشرية متنوعة تنوعاً كبيراً ولها وظائف عدة. فهى تغير، وتلاحظ، وتصف، وتنقل، وتلفى، وتعلن، وتحدد، وتناقش. وهى موجودة فى كل ما هو بين البشر من

الداخلية، أو المونولوج الداخلى الذى عادة ما يدور داخلنا أكثر من الحوار الخارجى).  
وهى ضرورية للحفاظ على الحضارات والثقافات، وعلى النقل والتحويل، وعلى الابتكار. إنها من نفس جوهر نظام المجتمعات البشرية من حيث هى هامة لاعلان قواعد وقوانينه، وأساطيره.

وفى كل لهجة، تخضع اللغة إلى قواعد غاية فى التعقيد من قواعد لغوية، وبناء الجملة، والمفردات، وهذه القواعد نفسها تخضع لقدرات فكرية، التى هى بدورها معقدة إلى أبعد حد. واللغة نوع من الآلة التى تعمل بطريقة مرتبطة بلا انقسام بنسق حسابى منطقى وقياسى.

وبفضل اللغة، أمكن تسمية كل عملية من العمليات الادراكية وكل حصيلة جديدة، وكل اختراع بمسميات معينة، وكذلك أن تصنف، وتخزن، ويعاد استرجاعها، وتقوم بعمليات اتصال، ويتم فحصها، ونقدها، والوعى بها. وتقوم الكلمات، والقواعد، والمفاهيم بوظيفة التمييز، والانتقاء، والاستقطاب لكل الأنشطة العقلية. ويمكن للبشر أن يستكشفوا إمكانات لا نهاية لها للفكر من خلال التجميع بين الكلمات، والعبارات، والأفكار.

وبمعنى آخر، فإن حال وجود اللغة توجد معها المقومات المناسبة للتفكير. وهى تضاف إلى الذكاء الفطرى، وتطوره وتحوله إلى فكر. وبينما يوجد الذكاء فى الحيوان ويعمل خلال التخمين دون لغة، فإن الذكاء البشرى يمكنه أن يتطور إلى غط لا مثيل له من خلال اللغة، واللغة بدورها تتيح التأمل أو التفكير. وينبثق التأمل (أو التفكير) من العمليات الحسابية للآلة الدماغية، ويحدث رد فعل ارتجاعى على هذه العمليات الحسابية، وتستخدمها، وتنقلها، وتطورها، بينما تعبر عن نفسها فى شكل لغة. واللغة تتيح للفكر أن يتعامل ليس فقط مع تلك الأشياء السابقة على اللغة (الفعل، والتصور، والذاكرة، والحلم)، بل أيضا مع تلك التى تبرز من اللغة ذاتها - التخاطب، والأفكار، والمشكلات وحلولها.

وفى اللغة وعن طريقها، يمكن أن يقوم التفكير بالايضاح، وتحديد المفاهيم، والدراسة، أو بمعنى أوضح يمكنه أن يقوم بمهمة التفكير.

يقع الوعى فى موقع غير منفصل عن التفكير، حيث أنه لا ينقسم بدوره عن اللغة. والوعى هو انبثاق التفكير التأملى، والذى يدور حول ذاته بينما يعمل، من خلال مادة



محددة لذاتها ولأنفعالها ولشاعرها.

وهكذا، يمكن أن ندرك التفكير على أنه نشاط متميز ومركب للعقل البشرى والذي يطوق مجالات اللغة والمنطق والوعى (وهو فى ذات الوقت يضم اللغات الفرعية، والوعى الجزئى، والعمليات شبه المنطقية). فالتفكير إذن هو الاستخدام التام للقدرات والإمكانات التأملية للنفس البشرية. وهذا الحوار يحمل ينظم ويطور المفاهيم، والتماذج، والصور، والخطط الخاصة بالمدرجات العقلية، وهذا يعنى فى الفكر الفلسفى، مفاهيم وأنساق الأفكار.

### استخدام التفكير المزدوج

كان أسلافنا البدائيون من الصيادين وجامعى الثمار - والتي طورت المجتمعات التاريخية مجتمعاتهم ثم قضت عليها فى خلال القرنين التاسع عشر والعشرين - يستخدمون لعشرات الآلاف من الأعوام وفى ثنايا الاستراتيجيات الخاصة بالمعرفة والمهارات الفنية والأنماط العملية، تفكيراً ذهنياً وعملياً، أتاح لهم إنتاج، وتنظيم، وتجميع معارف نباتية، وحيوانية، وإيكولوجية، وتقنية غاية فى الغرابة، والتي تؤسس العلم القديم الحقيقى. لكن هؤلاء النجوم القدماء ربطوا كل أنشطتهم العملية والفنية بالطقوس والمعتقدات، والأساطير، والسحر، إلى حد أن بعض علماء الأنثروبولوجيا قد تصوروا أن هؤلاء البدائيون قد انغلقتوا داخل تفكير خيالى، أسطورى ولم يعرفوا شيئاً عن التفكير العقلى، وهو قول لا يخلو من سذاجة. والحقيقة، هى أن قدماء البشر (كما يفعل تماماً البشر المعاصرون وإن يكن بطريقة مختلفة) درسوا، وربطوا، وضموا التفكير التجريبي والعقلي والتقنى بالتفكير الرمزي، والأسطوري، والخرافي.

وللتفكير الرمزي والأسطوري والخيالى قطب أو طرف جمعى وطرف فردى. والقطب الفردى يوجد فى الأساطير التى تضع المجتمع فى كون مأهول بالآلهة والأرواح التى منح أفرادها خلفاً عادياً، ولا يتفحص هذا العالم عن لغة الشعائر، والإيماءات، والرموز، وكلمات تنطق بطريقة رمزية وسحرية. وتضفى هذه الروابط الأسطورية والشعائرية على المجتمع وحدته، وهويته، وقاسمه. والقطب الفردى موجود فى الوعى الذاتى القديم، حيث يتعرف الشخص على وجوده من خلال بديلة الذى يظهر نفسه فى شكل صورة أو انعكاس، وهذا البديل الذى لم تلوثه الطبيعة بهرب من الموت لكى يتحول إلى روح أو شبح. وأحد مصادر القوة فى الفكر البشرى، ليس فقط فى شكله الأسطوري بل أيضاً فى شكله التأملى، تأتى

من الشعور المرجع برطوبة الموت، ومالا زمن من وعى ورفض لفقدان الحياة.. وهذا هو الموقع الذى وجدت فيه الأساطير والشعائر والعقائد فى كل المجتمعات البشرية، مصدر الخدائنا الدائم.

وقيام الحضارة التاريخية الكبرى، التى بدأت منذ عشرة آلاف سنة مضت، أحضرت معها تطور قطى من الفكر إلى جانب تطور الجدل القائم بينهما. وتم تطور وتحويل والتحام التفكير الرمزي، والأسطوري، والسحري إلى تفكير عقائدى. واستطاع التفكير التجريبي، والعقلي، والفنى أن يقوم بأعباء عظيمة وكثيرة من تشييد المدن، والقصور، والأهرامات والمعابد، واستطاع كذلك أن يخترع طرق الري، والأتابيب، والملاحة، ونظم وسائل الانتقال. وأدى هذا التفكير العملى، والذهنى، والفنى إلى التقدم والإزدهار فى عدة اتجاهات، ليس فقط فى خارج المجال الدينى العقائدى، بل أيضا فى ثنياه، خاصة فى مجال الفلك، الذى ظل لسنوات طويلة مغلقة داخل دائرة علم التنجيم.

وكان ظهور واستخدام الكتابة فى هذه الحضارات قد ساعد على إمداد الفكر بالسند والمحرك اللذين أتاحا الاتصال والمواجهة. وأتاحا أيضا تحرير، وتصحيح، وتأمل، ومعالجة النصوص المؤلفة. وأتاح هذه الظروف انطلاق الفكر الفلسفى. وفى عصر الإمبراطوريات الشيوقراطية (الدينية)، كما افترض جاينيس Jaynes، كان كل شىء يفسر كما لو أن روح كل فرد بشرى لها شقين منفصلين : أحدهما إلهى يسود فيها النظام الممتاز، أما الشق الآخر فمشتغل بالمشكلات اليومية والشئون الدينية. وليست إلا قلة قليلة من النخبة اللاهوتية هى التى وهبت نفسها للفكر. وبعد ذلك، عندما استقر كل شىء على حاله، مع تراجع النظام الشيوقراطى وصيغ السياسة بالصيغة الدينية (كما حدث فى القرن الخامس قبل الميلاد فى أثينا)، ظهرت فجوة فى الحاجز الذى يحول دون تأثر النظام بالنفوذ الخارجى، مما أدى إلى انفصام بين الشقين. ومنذ ذلك الحين، أصبحت النفس البشرية مواطنا، لا تحده حدود الحياة اليومية الخاصة به ومن حوله، ولكنه أصبح قادراً على التأمل والتفكير حول بلده، وأهله، والعالم، وتجرباً على وضعهم موضع البحث. أصبح التفكير إذن فردياً ومتوجها نحو حل المشكلات والصعاب فى نفس الآن.

وفى الصين، حدث فى فترة عدم الاستقرار، أن خضعت مصادر السلطة ومجتمع النبلاء للمساءلة، وتكونت حلقة من الأتباع فى بلاط الأمراء، ازدهر من خلالها علماء الخطابة والبلاغة، وأساتذة علم الاخلاق، والفلاسفة. (بعد لاو - تسو وكونفوشيوس من بين أقطاب القرن الخامس قبل الميلاد).

وفى نفس الوقت تقريبا، بدأت فى دول حوض المتوسط ثورة ثقافية، ساعدت عليها الظروف الاجتماعية والاقتصادية والثقافية للاتصال والتبادلات بين الدول الباهلية وكذلك انهيار طغيان الشيوعراطيات الكبيرة، وكانت هذه الثورة الثقافية بمثابة الشرط اللازم لظهور الأفكار والنظريات المثيرة واللقاءات الجدلية الواسعة والمتعددة.

وفى ذلك الوقت استطاع الفكر الشخصى أن يظهر بجلاء ، فهو لم يكن منحة من النخبة المثقفة والمتعلمة. ومن خلال اللغة استطاع هذا الفكر التعبير عن نفسه فى المناقشات بين الأقارب والأصدقاء، وفى المجالات العامة، وفى المدن التى شاعت فيها الديمقراطية، كان يدور بين المواطنين وبعضهم البعض. إلا أن الفكر كان يزدهر أيضا عن طريق الأدب، وهو وضع لم ينته بعد: فهناك فكر فى الشعر وكذلك فى كل الروايات العظيمة. وإلى جانب ذلك، أدى إلى وجود مجال دينوى علمانى، ملائم تماما لوجود التفكير العقلى والجدل: ألا وهو المجال الفلسفى.

فالتفكير الفلسفى نط من التفكير يتحرك إلى صيغ التساؤلات التى يطرحها الفرد عن العالم، والحياة، والحقيقة، والإنسانية نفسها بصيغة مفاهيمية، وذلك من خلال أنساق من الأفكار ترمز إلى هويات ومفاهيم مجردة. وفى الشرق، وبخاصة فى الهند، استطاع الفكر الفلسفى أن يجد لنفسه قوة فى قلب العقيدة، حيث أخضعت مفاهيمها، وشبكة علاقاتها الرئيسية (العلاقات ما بين الأتمن Atman أو الذات الكونية التى انبثقت منها جميع النفوس. والبراهمان)، وافتراضاتها للدراسة والبحث. أما فى الجزر اليونانية، وبداية من القرن السادس قبل الميلاد، حيث ساد المفكرون الذين كانوا فى الأصل قساوسة، والذين ظلوا مع ذلك أشباه سحرة لكنهم حكماء، ظهر فكر فردى، نظر إلى ما وراء العقيدة والآلهة بحثا من أفكار ومفاهيم تتيح فهم العالم. وأصبحت الأفكار الأساسية الأولية فى الفلسفة. اليونانية تدور حول اللوجوس أو الكلمة أو الله، والنار، والخلق. وبدأ تكوين النظريات الفكرية الكبرى. لقد حاولوا فهم الإنسان والظواهر الطبيعية عن طريق الغائية والعلمية، للوقوف على الحقيقة "الصادقة" المتخفية وراء الظواهر، وأخيرا تم تكوين قواعد ومناهج التفكير الصحيح.

فالفلسفة تولد من "الدهشة"، بمعنى أنها تتيح من الإشكاليات. وكما رأينا من قبل، فإن الذكاء يتضمن طرح المشكلات ومعالجتها وحلها. والفلسفة تتصدى عن طريق الذكر والتأمل إلى المشكلات الرئيسية التى لا يستطيع البشر حلها بالطرق المباشرة أو العملية. وعلى خلاف العقيدة، فإن الفلسفة تخلق مجالا جديدا للفكر، تتصارع فيه أنساق

الأفكار والمناقشات مع بعضها البعض، دون أن تتعرض للعقاب أو التصفية المادية للأفكار المعارضة. والفلسفة والعقلانية يظهران معا. وتسير العقلانية مع الجدل دائما في يد العقلانية تنطوي على كل من المنهج النقدي للجدل (كنقيض للنسق الجبرية أو الثابتة للخرافات) ومحاولة لتأمل ودراسة أنساق الأفكار المتناسكة، أى تلك التى تكونت عن طريق المنطق وليس عن طريق الجبر، مع الأخذ فى الاعتبار ما قد اتضح منها، والذي يدخل فى حسيانه وقائع عالم الظاهرات. وقبل كل شئ، فالعقلانية عبارة عن حوار بين الفكر البشرى والعالم الواقعى. والعقلانية تدبر خططا تكييفها فى كل حالة إلى الموضوع الذى تقوم ببحثه (سواء أكان إدراكيا أم عمليا)، وذلك يتضمن استخدام الاجراءات المنطقية، والاختبارات، والملاحظات العديدة، واختبار الفروض، وما إلى ذلك. وبهذا المعنى، فهى نظام من الحيل الفكرية (المتخفى)، لتغطية الواقع الذى قد يكون متناقرا، أو متخفيا، أو متحولا. وعندما يضطرب الحوار مع الواقع، تنحدر العقلانية إلى مجرد إضفاء الصيغة العقلية، إلى نسق من الأفكار المتلاحمة التى لن تتقبل دحضها عن طريق الوقائع أو الجدل الذى ينكرها وينفيها.

ولاشك أن أساطير الحضارات القديمة تتسم بقدر هائل من الحكمة، وأن العقائد القديمة تحوى فكريا عميقا يتأصل فى كل ما يتسم بالقدم التام واللاوعى التام فى النفس البشرية. إلا أن الظروف التى تتيح أقصى ازدهار للقدرات العقلية للفكر البشرى، موجودة فى قلب الجيشان الثقافى، أى فى قلب ظروف الاتصال الاجتماعية والثقافية، وتبادل الأفكار فيما بين الحضارات، ومعارضة الأفكار المضادة، والجيشان العقلى العظيم - أى بمعنى آخر "الحرارة" والوهج الثقافى. وقد كان ذلك هو الوضع فى القرن الخامس قبل الميلاد فى أثينا، وإيطاليا عصر النهضة، وأمستردام القرن السابع عشر، وباريس القرن الثامن عشر، وهلم جرا.

### مغامرات الفكر الحديثة

اجتاز الفكر الأوروبى الغربى، بدءا من نهاية العالم القديم، مغامرة فريدة، فبعد أن أصبحت المسيحية عقيدة الخلاص العظيمة هى الديانة الرسمية للإمبراطورية، انغلق الفكر الفلسفى فى قلب اللاهوت، ومنع من طرح الحقيقة الدجماطيقية الملهمه للتساؤل أو معارضتها، إلا أنها لم تتوقف عن وضع تساؤلات أساسية عن طبيعة الفكر (مناقشة حول الأكوان)، وأن تحفظ فى الصميم جزءا من التراث الإغريقى - اللاتينى، الذى أوجد حيوية

## جديدة فى مضمار الحضارة العربية.

وبعد ذلك، وفى ثانيا ظروف تاريخية جديدة تماما تتسم بتوسع التجارة بين بحر الشمال وبحر الصين، وكذا بداية قيام النظام الرأسمالى الحديث، وإلى جانب ذلك اكتشاف أمريكا من وجهة نظر المفهوم العالمى، وكذا اكتشاف أن الأرض كوكب من توابع الشمس، بدأت مراكز جديدة للتوحيج الثقافى فى الظهور. ومع بداية القرن السادس عشر، بدأت إشكاليات ضخمة تشير من جديد تساؤلات حول الكون، والطبيعة، والحياة، والجنس البشرى، ولم تتوقف عند حد التساؤل عن الطبيعة، بل تجاسرت بالتحوض فى وجود الله. ومن ذلك الحين بدأ اكتشاف الفكر الغربى الحديث. أما الإشكالية التى اكتسبت شيوعا فى البحث عن أساس لا يقبل الدحض يحل محل الإلهام السماوى.

وكان أكثر الأحداث إثارة هو ذلك الانفصال لنوع جديد من الفكر بدءا من فروع الفكر الفلسفى والنقدى، فكر تمتد جذوره بعمق فى العصور القديمة اليونانية والهندية، والعالم العربى فى العصور الوسطى، ووصل ذلك إلى ثبات تام فى القرن السابع عشر فى الغرب؛ ذلك هو التفكير العلمى.

ووصل التفكير العلمى إلى تطور هائل، تحفزه أربعة محاور حادة: الخيال، والتثبیت، والتجريب، والعقلانية.

وبينما تمثل الفلسفة مجالاً للنقاش الحر لكل أنواع المشكلات، حتى تلك المستعصية على الحل، جند العلم جهوده لدراسة الواقع العلمى من خلال أدق مناهج الملاحظة، والاختبار، والتثبیت من صحة النتائج، واليقين، والدقة. وأتاح التخلص من النظريات غير الصالحة، وأتاح للبحث أن يتصل بالتقنيات التى أصبحت مرتبطة به بشدة ثم انصهرت فيه، لينشأ بذلك العلم التقتنى. وبينما كرست الفلسفة جهودها للبحث عن الحقيقة المثالية وكذلك الحقيقة الأخلاقية، أزال العلم كل الأحكام المعتمدة على القيم وركز جهوده فقط على أحكام الواقع الفعلى. وفى الوقت نفسه استقل العلم عن السياسة أو الدين؛ إلا أنه أغفل المشكلات الأخلاقية المطروحة فى القرن العشرين، بسبب التطور الهائل غير المنضبط للقوة الخطيرة والمدمرة التى يملكها العلم التقتنى.

وفى القرن العشرين، أصبحت الإشكاليات التى تثيرها فلسفة الغرب عالمية، وفى الوقت نفسه اتسم العلم الغربى بالعالمية أيضا. إلا أن هذه السمة الخلاقة لهذه الصبغة العالمية يجب ألا تتسبب فى الانهيار الحضارى، وسوء الفهم للتقاليد العربية للتفكير التى أنبثقت من حضارات أخرى، والتهديد المتمثل فى التطور غير المحكوم للعلم التقتنى، الذى

يعرض مستقبل البشر للمغامرة عند فجر الذكرى الألفية القادمة.  
وربما تحدث نقطة انطلاق جديدة في تاريخ الفكر في القرن العشرين. فالبحث المسعور  
عن أسس وخصائص الفلسفة الغربية منذ القرن السابع عشر وحتى القرن التاسع عشر، قد  
أدى إلى اكتشاف استحالة أن تحظى الفلسفة وكذلك التفكير العلمي، بأسس لا تقبل  
الدحض أو التغيير. وأدى كذلك إلى اكتشاف أن الأساس النهائي، والذي اكتشف في  
القرن التاسع عشر، والقائل بأن التقدم يتأكد بالمستقبل التاريخي، أصبح هو نفسه يمثل  
اهتمام الفلسفة بالتأمل، فخط يمكنه إدراك الصيغ الخفية التي تؤسسه وتوجهه إلى طراز  
غامض سرى، فخط قادر على أن يدمج الملاحظ المدرك في الملاحظة والتصور، يمكنه من  
خلال عقلانية منفتحة، مواجهة التحديات المعروضة أمامه بسبب مدى تعقيد الواقع. ولم  
ولن يصل تاريخ الفكر إلى نهاية، إلا من خلال كارثة طبيعية أو بشرية.

### خاتمة

يمكن للتفكير البشرى أن ينشأ ويتطور فقط بفضل اللغة والثقافة، وفي ثنايا عملية  
إضفاء الصفة البشرية، التي تبدو وهي الأخرى كما لو لم تكن ضرورية، وإن كانت فرعا  
ممكنا للتطور في رتبة التعدييات التي تطورت هي الأخرى عن طريق الفقرات إلى ملكة  
حيوانية تعد هي نفسها نتيجة لقدرات النظام الحى، الذى يعتمد هو ذاته على تطور  
كيميائى وفيزيقي طويل جداً ومعقد، بدأ في الثوانى الأولى من نشأة الكون.  
وبشكل ما، أعطى الفكر انطباعاً بأنه لا شىء يتميز بالادراكية، أو النبيل أو بعدم  
الاهتمام في روح المغامرة البشرية. إلا أنه قد يضع نفسه في خدمة النفوذ والسلطة،  
والالتزام، والحداد. وهو مع ذلك يمتلك قابلية تصحيح الذات وتقدها، وهي مقدرة تتيح له  
الجدل مع نفسه وأن يحفظ البحث الذى وجد بوجود الانسان، في محاولة لوضع تصور  
وأيضاً لفهم المغامرة الكبرى ليس فقط للعالم، والحياة، والإنسانية، ولكن أيضاً للتفكير  
ذاته.

## Bibliography

- Chomsky, N., *Language and Mind*, U.S.A., Harcourt, Brace, Jovanovich, 1968.
- Detienne, M. and Vernant, J.-P., *Les ruses de l'intelligence, La mètis des grecs*, Paris, Flammarion, 1974.
- Garner, A. and B., Premack, D., "Dialogues avec le singe," in E. Morin and M. Piattelli-Palmarini, eds, *Le Primate et l'homme*, vol. 1: *De l'Unité de l'Homme*, Paris, Le Seuil (Points), 1974.
- Jaynes, J., *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, Boston, Houghton Mifflin, 1976.
- Ladrière, J., *Les Enjeux de la nationalité: les défis de la science et de la technologie aux cultures*, Paris, Aubier Montaigne-UNESCO, 1977.
- Margulis, L., and D. Sagan, *L'Univers bactériel*, Paris, Albin Michel, 1989.
- Morin, E. *Le Paradigme perdu: la nature humaine*, Paris, Le Seuil (Points), 1979.
- , *La Méthode*, vol. 1: *La Nature de la nature*, Paris, Le Seuil, 1977; vol. 2: *La Vie de la vie*, Paris, Le Seuil, 1980; vol. 3: *La Connaissance de la connaissance*, Paris, Le Seuil, 1986.
- Morin, E., *Penser l'Europe*, Paris, Gallimard, 1989.
- Morin, E., *Introduction à la pensée complexe*, Paris, E.S.F., 1990.
- Sones, S., and M. Panisset, *Introduction à la nouvelle bactériologie*, Presses de l'Université de Montréal, 1980.





# ديوجين

العدد ١٥٦ / ١٠٠

## محتويات العدد

- |     |   |                    |
|-----|---|--------------------|
| ٣   | كوزمولوجيا عمارة المدن  | تيلوشايرت          |
| ٣٣  | تصور عقلى للإنفعال البيئى<br>أسس لما «فروق العقلانية»                                 | باربارة جيل هانسون |
| ٤٧  | نسيج من الكاليجرام<br>(العقيدة المصورة - إلى الصورة المجزأة)                          | وليفچانچ واکرناچیل |
| ٦٥  | الدور الهام «للهاكتى»<br>من وجهة نظر العالم الهندى                                    | رافندرا راج سنغ    |
| ٨٣  | هنرى كوربين والخيالى<br>نظرة على مفهوم ووظيفة الخيال الإبداعى فى<br>الفلسفة الإيرانية | على شريعات         |
| ١١٣ | المفاهيم الخلقية لليهودية والحضارة<br>اليونانية القديمة.                              | موردخاى روشوالد    |



# كوزمولوجيا عمارة المدن

بقلم تيلوشابرت

*Tilo Schabert*

عن رحلة في مدينة ، عن رحلة في العالم  
دعونا نتخيل أننا قد قررنا القيام بزيارة مدن في أماكن مختلفة عن العالم. وقد  
نحتاج خلال رحلتنا إلى أن نستشير واحداً أو أكثر من هذه الكتب المعروفة « بأدلة السفر »  
وهي التي في حالتنا ، تصف مدينة أو أكثر من مدينة للمسافر الذي لا يعرف عنها شيئاً،  
أو لديه فكرة ضئيلة فحسب عن معالمها .

والمفترض أننا سنسمع في كثير من الأحيان أن شيئاً ما « ينعكس » في هذه المدن  
الجارى وصفها - أن عمارة مدينة باريس تعكس تفخيم الذات المهروس بالخلود عند ملوك  
فرنسا وأباطرتها أو رؤسائها ، وأن تخطيط روما الباروكي يعكس الانتصار الكاثوليكي  
لحركة الإصلاح المضاد ، وأن ناطحات سحاب مانهاتن تعكس الابداع المنطلق للحضارة  
الأمريكية.

إن عمارة المدينة هي انعكاس - انعكاس للمدينة في مرآة عمارتها . ومثل هذا  
النموذج الوصفي يبدو مضيئاً كما أنه بسيط إذ أن الظروف الاجتماعية والسياسية  
والاقتصادية لمدينة ما تشكل نفسها في عمارة المدينة. كما لو كانت في مرآة ، تظهر فيها ،  
مثل صورتها في المرآة ، عاكسة نفسها - إن المدينة تنعكس في عمارتها كأنها صورة  
لنفسها ، كأنها انعكاس المدينة التي تعكس صورتها في عمارتها .

وليست أدلة السفر فريدة في استخدامها لمثل هذا النموذج الوصفي ، فمؤرخو العمارة  
أيضاً يستخدمونه في كتاباتهم لتاريخ العمارة الحضرية<sup>(١)</sup> ، كما يستخدمه المماريون في  
أثناء تفسيرهم لأعمالهم. وقد كتب لويس هـ. سويشان ملهم العمارة الحديثة الأمريكي<sup>(٢)</sup>  
في كتابه أحاديث روضة الأطفال (١٩٧٩ [١٩١٨] ) : "إن عمارتنا تعكسنا بصدق كما  
لو أنها مرآة، حتى لو تمعنا فيها على انفصال عنا"<sup>(٣)</sup> و "ليست المدينة إلا الانعكاس  
المادي لشخصية قاطنيها"<sup>(٤)</sup> .

ترجمة : شريف بهلول

لكن الحديث عن «الانعكاس» ليس الطريقة الوحيدة لتأويل ظاهرة عمل العمارة كمرآة. إن فثروفيوس الذى ألف الكتاب الوحيد الخاص بالعمارة والذي وصل إلينا من العالم القديم، صاغ منهجاً لتأويل آخر فى عبارة من خمس كلمات. وقد نفذ هذا التأويل بعمق فى عملية انعكاس العمارة. فى بداية الكتاب الأول من كتبه العشرة عن العمارة (٢٢ ق.م.) يوضح فثروفيوس أننا نجد فى العمارة، كما فى كل المجالات، الشئئين التاليين : "ما يشار إليه وما يشير" Quod Significatur et quod signit<sup>(٥)</sup>.

إننا نرى فى عمل العمارة كمرآة شئئين : الشئء المنعكس ، والشئء الذى يعكس نفسه فى المنعكس. والشئء المنعكس يمكن إدراكه على الفور فى معظم الأحوال، مثل النصر العسكرى لقائد روماني فى قوس النصر المقام تكريماً له ، أو الهوية المكانية لإحدى المدن فى سور المدينة الذى يحيط بها ، أو الوظيفة التوجيهية للشوارع فى المرفق الذى تقود إليه أو تتفرع منه.

وعلى عكس هذا فإن ما يعكس نفسه فى الشئء المنعكس يتعذر على الرؤية المباشرة ، إلا أنه حاضر فى الشئء المنعكس.

إن العمارة التى تعكس شيئاً ما تشير إلى أبعد من ذاتها - فهى انعكاس وهى تجل. إن قوس النصر يبقى شيئاً كاملاً الاختلاف عن نُصب مقام لقائد منتصر أو سور المدينة يظل شيئاً كاملاً الاختلاف عن حد المدينة ، ومرفق الشوارع يظل شيئاً كاملاً الاختلاف عن مكان تلاقي أو تفرق الشوارع.

دعونا نفترض أننا فى أثناء رحلتنا قد وصلنا إلى الصين، إلى إحدى المدن المركزية للحقبة الكلاسيكية لويانج أوهانججو، اكسيان ، أو بكين<sup>(٦)</sup>. إننا لم نستعد جيداً لجولتنا فى المدينة بل نحن ننزل إلى الشوارع ببساطة، غرباء فى مدينة غريبة إلا أننا لن نضل طويلاً غرباء، فسرعان ما نلاحظ أن شوارع المدينة تتبع نموذجاً معيناً - فهى تتقاطع فى زوايا قائمة، وتشكل فيما بينها مساحات مربعة الشكل . ونصل إلى شارع تحفه بيوت بوسعنا أن نفترض أنها ميان حكومية. وتتابع تجولنا فى هذا الشارع. الوقت ضحى، والجو بالغ الصحو، ونحن نتبع مسار الشمس عبر النور، الذى ينعكس من المباني، ومن الظلال التى تزداد انسحاباً عنها. والشارع، كما نلاحظ، يسير وفقاً لإحداثيات كوزمولوجية (كونية) ، فنحن إذ نتحرك بطول الشارع، إنما نتحرك بطول محور سماوى يمتد من الشمال إلى الجنوب. إلى أين نحن ذاهبون؟ أو ، كما نرى ضرورة السؤال الآن ، إلى أين نقاد؟

إننا نجد أنفسنا على المحور الرئيسى لمدينة امبراطورية صينية، على "خط أوجها". إننا "نرى" المحور - فى تصميم المدينة الذى يتمثل فى وعينا. بيد أننا لا نراه : فعلى

الدرب الذى يقودنا إليه تُكوّن أسوار المدينة الداخلية، التى تتفتح واحداً إثر الآخر، تكون درجات لرحلتنا لاثنتي تصعد، من بوابة إلى بوابة ومن مكان على أرض المدينة إلى آخر. ومن خلال عمارة الشارع والمدينة نحس رحلتنا فى المدينة وكأنها نوع من الحج. ففى الشارع الذى نمشي فيه نتتبع درب المشهدى داخل عرض درامى للرؤية. ماذا سيظهر خلف الحائط التالى، خلف المبنى التالى؟ هل ستكون بوابة أكبر أم ميداناً منسقاً بفخامة أكثر من سابقه؟ إن تدرجات العمارة على دربنا تصعد نحو شيء ما - نحو هدف، وثمة شيء يوحى بنفسه فى ألوان وأشكال العمارة التى تستحثنا قدماً - كأنها ذروة درامية. إننا لا ندرك بعد «منتهى» رحلتنا، لكننا «نراه» مقدماً - فى اكتشاف المرمى البعيد الذى تظهره عمارة المدينة. ثم نراه أخيراً ونعرف أننا قد «صعدنا» إليه - إلى القصر الإمبراطورى فى مركز المدينة، حيث يتقاطع محور الشمال - الجنوب الذى سرنا عليه عبر المدينة، مع محور الشرق - الغرب.

وكل ما له مركز فلابد أن له محيطاً. ومرة أخرى فى نقطة الوسط من المدينة «نرى» شيئاً ما ولكننا لا نراه. إننا نرى الدائرة المحيطة بالمدينة لأننا فى نقطة منتصفها، لكننا لا نراها لأننا لم نعبر بعد سور المدينة المحيط بها.

إن سور المدينة، كما سوف نكتشف إذ نسير بحذائه، يمثل درياً هندسياً، فهو يكون مربعاً تقطع كل ضلع من أضلاعه ثلاث بوابات، تتقابل مواقعها مع مواقع البوابات فى الضلع المواجه له.

ثم دعونا نفترض مرة أخرى أننا قد تابعنا رحلتنا الخيالية وقفزنا عبر أراض شاسعة وحقب تاريخية مديدة، لنجد أنفسنا فى إحدى مدن حضارة الهند القديمة، فى موهنجدارو، أو هارابا أو سيسوبالجارت، أو سريرانغام، أو مادوراي<sup>(٧)</sup>. لقد سلكنا نفس الدرب فى مدينة تامة الاختلاف و«غريبة» مرة أخرى - بطول أحد المحاور الرئيسية الممتدة من الشرق إلى الغرب، أو الأخرى الممتدة من الشمال إلى الجنوب. وتبعنا هذا الدرب حتى مركز المدينة، حتى وصلنا - كما نعلم سلفاً - إلى مفرد طرق المحورين. إلا أننا لم نر هنا القصر الإمبراطورى، كما كان الأمر فى المدينة الصينية. بل رأينا فى المدينة الهندية القديمة تلاً أو برجاً على شكل التل - تلك هى عمارة مرمانا البعيد. وفى جولتنا حول محيط المدينة رأينا أيضاً شكلاً معروفاً لدينا من قبل - المدينة المشكلة على هيئة مربع. ومرة أخرى وجدنا نمطاً منتظماً فى موضع البوابات فى المدينة الهندية القديمة، فثمة أربع بوابات، واحدة على كل ضلع من أضلاع مربع المدينة فى نقطة التقاء الشوارع الأربعة المتفرعة من المحورين الرئيسيين بسور المدينة. فإذا تركنا المدينة من إحدى بواباتنا الأربع

فسوف نمضى بالضبط نحو الجنوب أو الغرب أو الشرق أو الشمال - سنكون حقاً قد تركنا المدينة ، لكننا لن نترك دروب العالم التى رسمتها لنا المدينة:

إن عمارة المدن تعكس بنية للمدينة لاتنى تعود، وتلك البنية، تلك المدينة كمرآة تعكس شكلاً يعاود الظهور باستمرار - الماندالا<sup>(٨)</sup>\*. وفى عمارة المدن ، هناك مدينة واحدة هى مرآة لعمارة واحدة - تلك العمارة التى تعاود الحدوث فى عمارة المدينة، من مدينة إلى مدينة، فى بنية الكثير من بنايات المدن. والرحلات عبر المدن هى رحلات عبر العالم ؛ إنها خروج إلى الشكل المعماري لاستيثاقنا من العالم، لبحثنا عن الأصل الذى يقيم أودنا، عن الدروب التى هى دروب حياتنا، عن الأماكن كما هى مواقع تجاربنا.

ولنتخيل أننا عدنا إلى سفرتنا مرة أخرى، وواتتنا الفرصة لتفحص المباني والتخطيطات المدنية التى ترجع إلى الألف الثانية قبل الميلاد، والتى نُقِب عنها فى الأعوام التالية لعام ١٩٦٩ فى شمالى أفغانستان<sup>(٩)</sup>. سوف نرى عمارة تظهر فيها عمارة الماندالا. لقد أظهر التنقيب فى مدينة ساپالى - تيبا مثلاً، تخطيطاً مربعاً يبلغ طول ضلعه بالضبط ٨٢ فى ٨٢ متراً. ومن كل ضلع فى المربع يبرز إلى الخارج رواقان على شكل حرف T ، ويتصل الأكثر اتجاهاً نحو اليسار منهما فى كل حالة، عن طريق جانب يسارى مستطيل، بضلع المربع التالى، بحيث أن الأروقة تتبع بعضها البعض كأنها دائرة تحيط بالمربع. وفى راحة داشلى - ٣ تم الكشف عن تخطيط مدينة مربعة يبلغ طول كل ضلع منها ١٥٠ متراً. ومن قلب المربع يقوم مبنى دائرى له نصف قطر طوله ٣٥ متراً، وبناء من الأروقة ذو تسعة أبراج مربعة. ويحيط بهذا المبنى الدائرى حلقتان من الأبنية، تحيط بها هى نفسها أسوار.

المربع فى الدائرة، والدائرة فى المربع، - تلك هى الأشكال الأساسية لعمارة الماندالا، التى كان لنا أن نراها أثناء رؤية المدينة، أو رؤية عمارة المدن.

### انعكاسات العالم، انعكاسات المدينة

إن عمارة المدينة هى مرآة واحدة تظهر فى عمارات مدن عديدة. وفى عمارة المدينة تعاود عمارة العالم الظهور، منعكسة فى عمارة الكثير من المدن. «إن مضمون العالم» كما يلاحظ هيزيخ فرفلين فى كتاب - "Kunstgeschichtliche Grunolbe" gritte (١٩١٥) "لا يتبلور أمام ناظرنا فى شكل واحد يظل دائماً كما هو ، بل عن طريق قوة حية للفهم لها تاريخها الداخلى الخاص الذى مر عبر العديد من مراحل التطور<sup>(١٠)</sup>. لقد كانت المدينة دوماً انعكاساً للعالم ؛ وكانت عمارة العالم تعكس نفسها فى عمارة المدن ؛ كان العالم يتجلى فى مرآة المدينة. لكن الشيء المنعكس - عمارة المدينة التى تقوم بعمل المرآة - لم يكن دائماً شيئاً واحداً. إن انعكاسات المدينة ؛ التى هى

\* الماندالا : شكل هندسى هندى المنشأ، ويُعتقد فى فلسفات الهند القديمة أن له قوة سحرية. (الترجم)  
\*\* وهو مؤلف كتب بالألمانية وترجمته : المفاهيم الاساسية لتاريخ الفن. (الترجم).

انعكاسات للعالم؛ لها « تاريخها الداخلي الخاص الذي مرت فيه عبر العديد من مراحل التطور ».

لقد كان أريستيديس الميدي ، وهو خطيب إغريقي من القرن الثاني للميلاد ، يرى العالم في مدينة روما :

«إن أراضيكم (أراضي روما) تتداخل مع مسار الشمس وهي في سيرها لا تضيء إلا بلدكم. والبحر الذي يمتد إلى الخارج من منتصف العالم وكأنه حزام، يشكل في نفس الوقت منتصف إمبراطوريتكم. كل أرض وكل بحر لا ينتجان إلا ما تسمح الفصول بنموه، وكل ما تجيء به البلدان ، والأنهار ، والبحار، وفنون الإغريق وغير الإغريق. فإذا أراد أحد رؤية كل ذلك ، فعليه إما أن يندبر بالأرض كلها كي يراه علي هذا النحو، أو أن يجيء إلى هذه المدينة»<sup>(١١)</sup>.

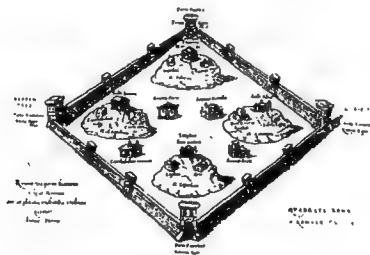
أما القديس يوحنا الرسول فقد رأى العالم بعد خلاصه، في أورشليم الجديدة :  
«وهذه هي الروح إلى جبل عظيم عال، وأراني المدينة العظيمة أورشليم المقدسة نازلة من السماء من عند الله. لها مجد الله ولعانها شبه أكرم حجر كحجر يشب بلوري. وكان لها سور عظيم وعال، وكان لها اثنا عشر باباً وعلى الأبواب اثنتي عشر ملاكاً. من الشرق وثلاثة أبواب ومن الشمال ثلاثة ومن الجنوب ثلاثة ومن الغرب، وسور المدينة كان له اثنا عشر أساساً وعليها أسماء رسل الحروف الإثنا عشر والذي كان يتكلم معي كان معه قصبة من ذهب لكي يقيس المدينة وأبوابها وسورها. والمدينة كانت موضوعة مربعة طولها بقدر العرض. فقياس المدينة بالقصبة مسافة اثنتي عشرة ألف غلوة. الطول والعرض والارتفاع كلها متساوية. ولم أر فيها هيكل لأن الرب الله القادر على كل شيء هو والحروف هيكلها. والمدينة لا تحتاج إلى الشمس ولا إلى القمر ليضيئها لأن مجد الله قد أنارها والحروف سراجها. وقضى شعوب المخلصين بنورها وملوك الأرض يجيئون يمجدهم وكرامتهم إليها»<sup>(١٢)</sup>.

وقد رأى معاصري من القرن الثاني عشر اسمه بول بومرزهام ، رأى العالم في مدينة الفيلسوف العماري :

«أن تكون المدينة نموذجاً للكون فتلك نية ضرورية تقوم عندما نتصور المدينة وفق مبدأ أساسي. وإذا كان لظروف الكون، وعلاقات الأرض، والمكان الذي يقترب من الكل المحيط ؛ إذا كان للإنسان إذ تتخلله عظمة ما يفرق الإنسان - إذا كان لكل هذا أن يقوم بناؤه في المدينة، فنلزمنا إذن مصرفة الكليات. وتلك المعرفة هي الفلسفة. وتلك المعرفة في علاقتها بتجسدها كإبنية منشأ هي فلسفة العمارة»<sup>(١٣)</sup>.

البلاغة، ورويا يوحنا، والفلسفة المعمارية - هاهي ثلاث طرق شديدة التباين لتصور عمارة المدن، إلا أننا في كل حالة نجد العالم وقد حل في المدينة. نرى العالم في المدينة. إن المدن هي تجليات للعالم لأن كل مدينة تقوم في العالم، والعالم نموذج لكل مدينة. فلنتخيل أنفسنا في مدينة روما زمن إنشائها الأسطوري، لقد كان النموذج الذي

استخدمه رومولوس مؤسس المدينة باديا للعيان مباشرة في تصميمها : إنه العالم نفسه. ووفقاً لرؤية الواقع الموجودة في الأساطير الرومانية، فإن العالم ينشأ من نقطة منتصفه ؛ ومن نقطة المنتصف هذه يمتد العالم على محوره إلى الخارج، ويمضي «فوقاً» و«تحتاً» إلى الأرض والسما، بحيث يسك بهما سوياً ، ويكون العالم عند أفقه دائرياً وله أربعة أركان- شرق وغرب ، شمال وجنوب ؛ وبين هذه الأقطاب يجري محورا العالم الرئيسيان، اللذان يتقاطعان عند نقطة منتصف العالم وهكذا ينقسم العالم إلى أربعة أجزاء<sup>(١٤)</sup>. ولكي يعرفا المكان الذي كان لهما أن يؤسسا فيه المدينة ، وفعالاً وفقاً لأسطورة تأسيس روما، فقد بحث رومولوس وأخوه رمبوس عن Signum Excaelo (علامة من السماء - المترجم) - ظهور الطيور في السماء - من خلال القيام بطقس عرافة ديني<sup>(١٥)</sup>. وعلى نقطة معينة فوق تل اليبالاتيوم ظهر لرومولوس ال Augurium maximum (الغالب الأكبر - المترجم) : اثنا عشر طائراً جارحاً. وفي هذا الموضع الذي يتلامس فيه محور الظهور السماوي مع الأرض ، حفر رومولوس حفرة دائرية ورسم بهذا نقطة منتصف روما. ووضعت في الحفرة "هبات" ، من كل الأشياء الطيبة الضرورية « ومن بينها الفاكهة، وألقي فيها المستوطنون الجدد بالتراب الذي كانوا قد أخضروه معهم من مواطنهم السابقة. وأطلق على الحفرة اسم Mundus (العالم - المترجم) وهكذا حملت نفس اسم العالم<sup>(١٦)</sup>. فحيثما تكون روما ، يكون العالم.



شكل ١ : الشكل شبه المربع لروما تصور وضعه رومولو (صورة منقولة عنه).

كان للمدينة نقطة منتصف ، ولكن لم يكن لها محيط بعد. فسار رومولوس مع رفقائه حول تل اليبالاتيوم وحدد بذلك، وفقاً لأحد الطقوس الإيتروسكية\* ، حدود المدينة

\* إيتروسكية Etruscan نسبة إلى حضارة قديمة من حضارات البحر المتوسط. كانت تسبق حضارة روما في القيام على أرض إيطاليا. وتتميز بجمال فنونها التشكيلية، وغموض كتابتها التي لم تفك شفرها تماماً حتى اليوم. (المترجم).



المستقبلية، وباستخدام محراث من البرونز تجره بقرة بيضاء وثور أبيض رسم رومولوس حول روما ال Sulcus prinigenus (الأخدود الأوكى). ومضى المركب فى اتجاه اليسار، والبقرة تسير داخل الخط الذى يحفره المحراث، والثور خارجه، وتمت إمالة المحراث بحيث لا يقع أى من التراب المحرث خارج الخط، بل يقع كله داخله، داخل المدينة<sup>(١٨)</sup>. وبهذا أصبح للمدينة محيطها، ال Pomerium، ولكن بغير تخطيط لدخلها بعد. وحسب طقوس مساحى الأراضى الرومان- وهى طقوس ذات أصل إتروسكى، مرة أخرى، يتم تحديد التخطيط الداخلى للمدينة كما يلى : توضع شوكة برونزية (تعرف باسم Scio-therum أو Gnemon) رأسياً على الأرض فى منتصف دائرة، ثم توضع علامات على نقطتى الدائرة اللتين مسهما طرف الشوكة إذ كان يتبع دوران الشمس قبل الظهيرة وبعدها . ويمد خط بين هاتين النقطتين وتحت اسم Decumanus maximus يشكل الخط محور الشرق والغرب للمدينة، وهو المحور الأهم بين المحورين الرئيسيين. أما الخط الممتد من الشمال للجنوب المرسوم بحيث يتعاقد على الخط الأول ويمر بنقطة منتصف الدائرة فهو يسمى Cardo maximus ويشكل ثانى المحورين الرئيسيين للمدينة<sup>(١٩)</sup>.

إن أسطورة تأسيس روما كما وصلت إلينا لا تعطينا أية معلومات محددة عما إذا كان رومولوس وهو يحفر ال Mundus ويحفر ال pomerium الدائري، قد ألقي بأسس المحورين الرئيسيين لروما أيضاً - ال Cardo , Decumanus maximi - وفقاً لهذا الطقس الموصوف توأ. لكن هناك صلة مؤكدة بين ال Mundus ونقطة تقاطع المحورين، وهى ال decussis. وهناك أيضاً ذكر لعصا رومولوس المعقوفة ال lituus ، التى يظن أنه استخدمها لكى يقسم روما إلى أربعة أجزاء ساعة تأسيسها ولقد كان هناك فى أسوارالمدينة أربعة بوابات، تقابل بالضبط التقسيم الرباعى لروما عن طريق محورين متقاطعين.

وهناك حكايات أسطورية ماثلة وتأويلات لكيفية تأسيس المدن وتخطيطها- أر على الأقل تخطيط الآثار المتبقية منها - فى حضارات أخرى : من الحضارة الصينية ، والهندية القديمة، والحضارات الكلتية - الجرمانية، من حضارة الحميم فى كمبوديا، والمايا فى أمريكا الوسطى السابقة على كولومبوس، من الحضارات الإيرانية القديمة، والميكينية\*، والساسانية، والهنستية، ومن حضارة اليهود القديمة وحضارة أوروبا فى العصر الوسيط<sup>(٢٠)</sup>.

\* الحضارة الميكينية Mycenaear هى إحدى الحضارات التى نشأت على أرض اليونان - جزيرة كريت تحديداً - قبل ازدهار الحضارة اليونانية من القرن السابع قبل الميلاد وقد تأثر اليونان كثيراً بهذه الحضارة الكريتية (المترجم).

لقد كانت المدينة ترى على أنها مدينة فى العالم - عالم تهب فيه الرياح، وتجرى المياه، وتدور الشمس دورتها، وتتألف النجوم فى تجمعات، وتتشكل نقاط وخطوط فى أركان السماء الأربعة. وكانت معرفة العالم تعنى معرفة العمارة، أى امتلاك معرفة حول بناء إحدى المدن تأسيساً على الـ *Constitutio mundi* أى تركيب العالم. ولقد وصف فثروقيوس هذه المعرفة بعمارة العالم وعمارة المدينة :

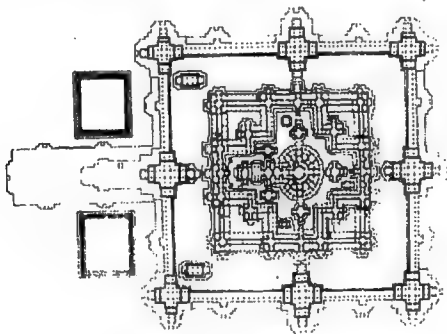
"وما أن موقف العالم على هذا بالنسبة لبقعة الأرض موزع بالطبيعة، بحيث تتفاوت الخواص عبر ميل الأبراج ومدار الشمس، فيبدو أيضاً على نفس النحو أن هيئة الأبنية ينبغي أن تتحدد بخواص المنطقة ومختلف الظروف المناخية. نأذا يلوح أن طريقة بناء المنازل تتحدد على نحو ما فى مصر، وعلى نحو آخر فى أسبانيا، وآخر فى إقليم بنطس، وعلى نحو مختلف فى روما، فيبدو فى الشمال أن المباني، المجهزة بسقوف منخفضة مقبية، يجب أن تغلق بقدر الإمكان بدلاً من أن تفتح، وأن تواجه الناحية الدفينة من السماء. أما فى مناطق الجنوب فعلى العكس، يجب أن تنشق المباني تحت وقع الشمس على نحو مفتوح وأن تواجه الشمال والشمال الشرقي بسبب الحرارة الراضة" (٢١). «وإذا صممت الشوارع الرئيسية فى اتجاه الرياح الكبرى، فسوف تمر الرياح عبرها بقوة أعظم بعد مجيئها من السماء المفتوحة وتدافعها فى الشوارع الضيقة. ولهذا السبب ينبغي إبعاد اتجاه صفوف المنازل عن اتجاه الرياح، بحيث تنكسر الرياح عندما تضرب أركان المباني، وتراجع وتشتت» (٢٢).

وقد كان بناء المدن فى الصين القديمة يمارسون نفس المعرفة بعمارة العالم وعمارة المدينة. فقد كانوا هم أيضاً يخططون المدن والمباني بحيث تتواءم والظروف المناخية والتضاريسية القائمة، وتتواءم والاتبعات النقطية (هسينج - شى) الصادرة عن القوة (تشى) التى تحرك العالم. وكانوا فى عمارة مدنهم - أى فى سعيهم لبناء مدن من مختلف أبنية العالم الموجودة من قبل - يمارسون عمارة العالم، أى "فنج - شوى"، وهى المعرفة المتعلقة بتأسيس المدن والمسماة على اسم "فنج"، وهى الرياح، مد السماء، و"شوى"، وهو الماء، أو مد الأرض (٢٣).

وقد نجد تساوقاً آخر عابراً للحضارات فى فكرة انفتاح للعالم من مركزه يصله بداخله - وهو انفتاح يمثل منتصف المدينة، أو يمثل المدينة وهى فى منتصف الأرض، فمثلاً - *Mundus umbilicus orbis Roma* (روما كسرة للعالم) فى روما القديمة، بوثناسيا نايمم (أسرة العالم) وجاراجرا (رحم المعبود) فى الهند القديمة، تبور إريس (حسرة الأرض) عند اليهود القدامى ؛ والقدس بوصفها *Umbilicus terrarum in orbis* (سرة الأرض فى منتصف الأرض) فى رؤية العصور الوسطى للعالم، ومكة بوصفها سرة الأرض فى الإسلام، و "جيس أفعالوس" (سرة الأرض) فى الفكر اليونانى (٢٤).

. والفكرة التي على صلة وثيقة بهذا هي الفكرة المعتقد بها في أماكن عديدة والقائلة بأنه من منتصف المدينة يمتد محور العالم للخارج. ولقد وجدت هذه الفكرة في مدن الصين الإمبراطورية، وجدت رموزها المعماري في وضع القصر الإمبراطوري عند مركز المدينة، لأن القصر كان يقوم على محور العالم "تي تشونج" في «الموضع الذي تتلاقى عنده الأرض والسماء»، حيث تصبح الفصول الأربعة واحداً، حيث يفيض المطر والرياح، ويتفق الين واليانج\* (٢٥). أو لتعطي مثلاً آخر، فقد أقام أحد مؤسسي المدن الملكية في كمبوديا، وهو أودايا تيفارمانى الثاني (١٠٤٠-١٠٦٥)، أقام في منتصف مدينته معبداً ونصب عموداً عند قاعدته. وقد نقش على هذا العمود سبب إقامته للمعبد. فهو يعلم، كما يقول، أن نقطة منتصف العالم تقع عند جبل «ميرو»، ولذا فهو يرى أن من الصواب إقامة «ميرو» آخر في مركز عاصمته (٢٦).

لقد أعطيت فيما سبق أمثلة على تساوقات من أعمق ما يمكن، تساوقات عابرة للحضارات في عمارة المدينة كما تتمثل في شكل الماندالا أى المربع والدائرة، والمربع داخل الدائرة، والدائرة داخل المربع، والنقاط الأربع (مربع الأضلاع) ثم نقطة أخرى خامسة (نقطة المنتصف) عند تقاطع محض النقاط. ويمكن إضافة بضعة أمثلة أخرى للتوكيد على هذا التساوq.



الشكل (٢) مستط رأس المعبد (ستوبا Stupa) في أنجكور/كمبوديا في القرن الثاني عشر.

لقد ألقى أساس جور، عاصمة الساسانيين، كمدينة دائرية داخل ثلاثة أسوار داخلية. ووضعت أربعة بوابات في السور الداخلى والخارجى منها. وكان البناء الداخلى للمدينة يتحدد بزوجين من المحاور يتقاطعان بزاوية قائمة.

\* الين واليانج في الفكر الصينى التقليدى يمثلان كل ميدأين متضادين يحكمان الحياة والعالم حيث يكون الين مثلاً هو الذكر واليانج الأنثى، أو الليل والنهار أو الحر والبرد وهكذا .. (الترجم).

اما مونتيه البان ، وهى إحدى مدن الزابوتيك\* والمكستيك\* من بعدهم فى أمريكا الوسطى فقد كانت تشكل مربعاً مساحته ٥٠ كيلو متراً مربعاً، مخططاً وفقاً لأركان السماء الأربعة ، وكان فى منتصفه ميدان مربع به معبد من المصاطب المدرجة، عرضه ٣٧ متراً، وارتفاعه ١٢ متراً.

وكانت إكباتان، أول عاصمة للميديين الهنود - أوروبيين\*\*، مقامة على حصن للمدينة يلتف حوله، فيما يقول هيرودوتوس، سبعة أسوار دائرية<sup>(٢٧)</sup>.

وكانت المدن، فى خرائط العصور الوسطى، تمثل دائماً بشكلين أساسيين : سور المدينة الدائرى وتقسيم الدائرة الرباعى - الذى يمثل داخل المدينة - من خلال شارعين رئيسيين يتقاطعان بزاوية قائمة<sup>(٢٨)</sup>.

لقد تم تأسيس الكثير من المدن الجديدة فى مختلف بقاع أوربا خلال العصور الوسطى، أو تم إعادة بناء المدن القديمة (وكما نعرف اليوم فقد تم هذا فى استقلال تام عن بقايا المدن الرومانية التى كانت موجودة فى ذلك الحين - أى التى كانت لم تزل معروفة). وقد ساد فى عمارة هذه المدن الحديثة التأسيس أو الترميم تقسيم، رباعى لداخل المدينة مع سور دائرى<sup>(٢٩)</sup>. ولنستشهد مرة أخرى بهذا المقطع فى رؤيا القديس يوحنا :

«والمدينة كانت موضوعة مربعة طولها بقدر العرض. وكان لها سور عظيم وعال. من الشرق ثلاثة أبواب ومن الشمال ثلاثة أبواب ومن الجنوب ثلاثة أبواب ومن الغرب ثلاثة أبواب»<sup>(٣٠)</sup>.

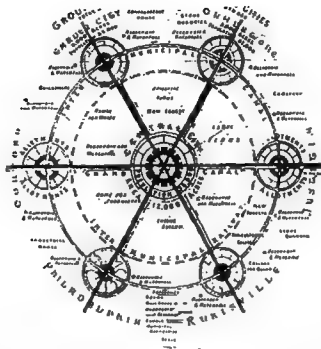
إن هذا المقطع يتفق تماماً مع وصف العواصم الصينية الموجودة فى كتاب كاكونج تشى (وهو جزء من كتاب تشولى) : "إن العاصمة هى مستطيل مساحته تسعة لى مربعة (اللى هو الميل الصينى) وهناك ثلاثة بوابات على كل جانب من جوانب السور<sup>(٣١)</sup>.

ولنرجل مرة أخرى خلال عمارة المدينة إلى عالم حياتنا.

أ - إن المدن هى مواقع للتحقق من العالم. فهى تمثل فى الخارج، فى الأرض الخلاء، نقاطاً نسترشد بها فى رواحنا ومجيثنا. وحركتنا فى الفضاء المفتوح هى حركة داخل الفضاء الذى تحصره بينها المدن. فالمدن فى امتداد الطبيعة اللامحدود تمثل أجزاء يمكن عبورها وأهدافاً يمكن الوصول إليها. إن شبكة المدن هى خريطة عالمنا.

\* الزابوتيك والمكستيك يمثلان أحد حضارات أمريكا الوسطى السابقة على كولومبوس والتى يمكن إدراجها فى النهاية ضمن حضارة الأزتيك. (المترجم).

\*\* الميديون الهنود - أوروبيون Indo-European Medes هم أحد الشعوب الهندوأوروبية التى غزت شرق آسيا واستوطنته وهم يمثلون أحد أصول حضارة الفرس. (المترجم).



شكل رقم (٣) : رسم لا ينزر هوارد عن المدينة الاجتماعية (١٠١٨٩٨)

ونحن حينما ندخل مدينة فإنما ندخل مضاًّ محدداً فصل عن الفضاء اللامحدود - مدينة داخل حدودها. وخارج المدينة، أينما كنا ، فلسنا في أى مكان ؛ أما داخل المدينة فنحن هنا فى المكان الواحد الذى تحتله هذه المدينة. إن المدينة دائماً تخبرنا بمكاننا، وأينما ذهبنا داخلها، فنحن داخل المدينة - داخل حدود مفصلة وليس فى امتداد مفتوح، على دروب مألوفة وليس طرق غريبة، فى مناطق مطروقة وليس بإزاء مسافات مجهولة. إن المدينة هى عالمتا.

«وكما يقال في قصيدة صينية فإن «عاصمة سيانج» (أوشانج)،

خُطِّطَتْ (وفقاً للعالم )

عند مركز الأنحاء الأربعة (للعالم)

وكان اسمها مجيداً

كانت قدرتها الإلهية تشفى، جليلة في العمر المديد والسلام والحماية لنا، وتعاقب الأجيال» (٣٢).

ب - إن تحققنا من العالم في المدينة يحدث كاستبصار متزايد بتسيج العالم : فالمدن هي أماكن تصعد فيها إلى المعرفة. إن مرورنا من الأرض الحلاء عبر بوابة إحدى المدن، بطول محاورها الكبرى، بجوار الجامعات والكتيبات والمتاحف، حتى مركزها ، هو مرور «صاعد» إلى مركز وجودنا - إلى الضريح المقام على رهوة المعبد، إلى الأكروبوليس ، إلى تركيز السلطة في قصر الحاكم، إلى القلعة، إلى الكاتدرائية المرتفعة فوق البيوت، إلى مقر الحكم في مبنى الكابيتول. إن المدينة هي إحدى أشكال الكتابة.

ج - وصعودنا إلى المعرفة في المدينة يتم من خلال الأشكال الهندسية : على أراضى المدينة، ومن خلال تعاقب الفضاءات الدائرية والمستطيلة؛ على شوارعها وحواريها ، من خلال تعاقب الخطوط المستقيمة والمائلة، والمنحنيات والتقاطعات. إن المدن هي مقر وجودنا في المنتصف بين السماء والأرض، بين الفناء والخلود، بين الزمن والأزل، بين الشتات والتجمع، بين البحث والإيجاد والأمل والمغفرة.

ففي هذا التعاقب للأشكال الهندسية في المدينة نكتشف شروط وجودنا - بين الواحد والآخر، والآخر والواحد، في بنية الحركة الدائنية. إن المدينة هي أحد أشكال القياس<sup>(٣٣)</sup>.

### عمارة العالم وتصميم المدينة

في العمارة يتشارك الناس في الإلهي : قاله معماري. « لقد رتب كل شيء وفق حجمه وعدده ووزنه » كما يقول مؤلف سفر الحكمة لربه<sup>(٣٤)</sup>. وفي محاوره طيماسوس يتحدث أفلاطون عن باري الكون وأبيه كأنه معماري Telktainomenos، ولكنه يسميه الله أيضاً، Theos استخرج أشياء العالم من عنائها الأولى إلى حالة تناغم Symmetria - أى إلى تناسب يكون فيه كل شيء بذاته، كما وفي علاقته مع الآخرين، متناغماً<sup>(٣٥)</sup>. وفي الأوديسة يقص علينا هوميروس قصة « شبيه الآلهة » ناوسيثوس ملك فايাকা ومؤسس مدينة أسخيريا. يخبرنا هوميروس أن أهل فايাকা كانوا يعيشون في هويريا في ثريناقيا « بالقرب من أراضى السيكلوب، بلد العمالقة. لقد كانوا مؤذنين ومتفوقين في البأس » وقرر ناوسيثوس أن يبتعد عن هويريا بشعبه ويؤسس مدينة جديدة في مكان آخر. وما أنه « شبيه الآلهة » فلهذا فإن ناوسيثوس ملك، ومؤسس للمدن - معماري مدن.

وما هو يستعدي أهل فايাকা « للهجرة »

وأوجد لهم مستقراً في أسخيريا، النائية عن الرجال الذين يكذبون،

وحول المدينة أقام سوراً، وابتنى البيوت

وصنع أيضاً معبداً للآلهة، وقسم الحقول<sup>(٣٦)</sup>.

فالنبي، والفيلسوف، والشاعر، كلهم رأوا حقيقة العمارة. إن العمارة هي سبيل الخلق. فالنوضى الأصلية للأشياء تصبح كوناً - نظاماً متناغماً للعالم - من خلال "الثيوس تكتونيوكوس" (الإله البناء) من خلال المعمارى الربانى الذى خلق « العالم » خلق فضاءات إدراكنا المتواشجة، إذ أخرج الأشياء من فوضاها إلى عمارة المقاييس المتناسبة المتماثلة.

ليست العمارة علماً تعسفياً، فلا يمكن للمرء، كما كان فثروثيوس يدرس، أن يمارس

العمارة كأي علم آخر. لأنها أعلى العلوم قدراً، فلا يستطيع أن يسمى نفسه معمارياً إلا الشخص الذي، من ريعان شبابه، صعد سلم العلوم ووصل بمعرفته الكثير من الفنون والعلوم إلى أعلى المستويات، إلى قمة المعبد : علم العمارة (٣٧).

وفي الحضارة الغربية لم يتم فهم العمارة على أنها علم « ربّاني » وممارستها كإمكانية للقاء بين الله والإنسان إلا مرة واحدة منذ الأزمنة القديمة : في الحقبة القوطية (٣٨). لقد مارس معلمو الثقافة القوطية - فلاسفة شارتر ورهبان كليرفو - تأثيرهم على عالم الإنسان من خلال تصوره لعالم مستقبلي، لأورشليم الجديدة. فقد كان الوجود البشري في نظرهم وجوداً مكرساً بأسره للخلاص الإلهي، وكان طريق الإنسان هو المؤدى إلى المدينة السماوية، مدينة الله.

وكان على المؤمنين أن يصيروا بنائين، بنائين لعمارة إلهية. ومن النيين أشعياء ، وحزقيال ، من كتاب الحكمة ، من رؤيا القديس يوحنا استكمل أمثال تيرى ودشارتر، وويليان أو في كونش، وهو وجو دوسان فكتور، والأب سوجير دوسان دنس وبرنار أوف كليرفو، استكملوا الحكاية الكونية التي يُقدم فيها الخلق الإلهي. وخاصة خطة الخلاص الإلهي، على أنها تجليات للإله الذي يرتب الأشياء حسب قياسها ، تجليات للمعمارى الأثيق، كما يسميه الأنوس آب إنسوليس. كانت العمارة للناس إذن بوابتهم إلى الخلق، بقدر ما كانوا يستخدمون القياس الإلهي، وكانت على نحو أكثر أهمية مدخلهم لروح المسيح.

وفي لاهوتهم المعماري استقى معلمو الثقافة القوطية من شذرات مجاورة طيماس لأفلاطون بقدر ما كانت معروفة لديهم حينئذ، ومن أعمال آباء الكنيسة مثل أغسطين ، وأريجن وكلمنت السكندري، وأيضاً من الفهم العام ، الموثق منذ وقت مبكر، لعمارة الكنيسة المسيحية.

لقد كان لتصور الكنيسة المسيحية « كمدينة سماوية » تراثاً طويلاً. ونحن نعرف من إيسويوس أنه في سياق خطاب تكريسه عام ٣١٤ امتدح معبد صور المسيحي المبكر بوصفه «مدينة الرب [Pohs Ryriou] ، مدينة إلهنا [Pohs tou theou] emon» (٣٩).

ولقد وجد اللاهوت المعماري للعصر الوسيط في الكاتدرائية القوطية تحققة العيني. فقد كان ما يتجلى في الكاتدرائية القوطية، في نظر من بينها ، هو «المدينة السماوية»

«أورشليم الجديدة». لأن الكاتدرائية القوطية، وفق ما يعتقد معماريوها، صممت حسب مقاييس الله - فقد كانت هي شكل المدينة التي يحب الله، حسب ما جاء في أسفار الأنبياء، أن يعيش فيها وسط شعبه. لقد طور المعمارون القوطيون عمارتهم في شكل أساسى وحيد من المستطيل ومن المربع قبل كل شيء، وهو الشكل الأساسى للعمارة الإلهية، كما علمهم الكتاب المقدس. ومن خلال الهندسة الخاصة كانوا يعرفون تحديد كل المقاييس الأخرى للمسقط الأرضى والجهات الخاصة بإحدى الكاتدرائيات. ويوضح ماثيو ريتزر، معمارى كاتدرائية رجنسبورج فى كتابه Buechlein der Pialen Gerechtigreit (١٤٨٦) كيف يمكن للمرء بمساعدة مربع واحد أن يشتق الإسقاط الرأسى من المسقط الرأسى<sup>(٤٠)</sup>. وفى دفتر اسكتشات فيلار دوهنيكوز الذى يحتوى على مجموعة غثيالية من نماذج العمارة وتقنيات البناء القوطية، يجرى شرح كيفية تقسيم المربع إلى نصفين لكى يفهم المرء النسب «الصحيحة». لأى مبنى<sup>(٤١)</sup>. وقد بين فيلار دوهنيكوز أيضاً، باستخدام أبراج كاتدرائية لون كمشال، كيفية تطبيق مذهب فى التناسب<sup>(٤٢)</sup>.

لقد كانت العمارة الإلهية تمارس فى عمارة الكاتدرائية القوطية. والداخل إلى الكاتدرائية كان بمثابة الداخل إلى عالم الله، أو فى صياغة أكثر دقة، إلى الصرح المبنى للعالم الذى بناه الله، معمارى العالم وخالق العوالم. وكان بمثابة الداخل إلى مدينة الله - أو على نحو أدق، إلى بوابة السماء، البوابة المؤدية إلى المدينة السماوية التى ابتناها المؤمنون فى الكنيسة Ecclesia.

وعند بدء حقبة العمارة القوطية نلتقى بالأب سوچر دومان دنيس الذى ابنتى كنيسة قوطية جديدة لديره فى العقد الرابع من القرن الثانى عشر. وعلى الباب البرونزى المصفح بالذهب لكنيسة، نقش سوچر العبارة التالية كى يراها الداخلون :

« من كل من تطلب إليه امتداح بهاء البوابات

لا يدهشك الذهب والثقة الباهظة، بل الجهد.

بكل فخامة يتألق الصرح، لكن الصرح الذى يتألق بهذه الفخامة،

فليسطع بنوره على الأرواح، حتى يرشدها عن حق.

تعالوا إلى النور الحق حيث المسيح فى الحقيقة هو الباب.



ما هو حق يتجلى هنا من خلال البوابة الذهبية.  
وبواسطة المادة ترتفع الروح الضعيفة إلى الحق،  
وتتنزع نفسها من كل ما هو أرضى، إذ يشع عليها النور من كل جانب.<sup>(٤٣)</sup>

### الفضاء اللاتنهائى، الإنسان الإلهى

إننا فى رحلتنا نزداد اقتراباً من زمننا الحالى، وبهذا نزداد ابتعاداً عن عالم المرأة المعمارية.. عن مرايا العالم، عن مظهر العالم (تجليه) فى العمارة. فغير الحداثة تشوهت مرآة العمارة.

وقد بدأت لعبة المرايا بين عكس العالم وتشويه العالم فى العمارة أول ما بدأت مع عصر النهضة. ولم يكن المعماريون ومنظرو العمارة فى عصر النهضة يشكون فى ضرورة التأسيس الكونى للعمارة، وبالتالي تأسيسها الهندسى، وفق «المقاييس الصائبة» وكانوا هم أيضاً يعملون باستخدام المقاييس الأساسية للمربع والدائرة. إلا أنهم مع هذا شغلوا أنفسهم أولاً فى كتيهم وإنشاءاتهم بتحديد مبادئ عمارة تناسب الإنسان على أكمل نحو. كانوا حقاً يبحثون عن مقياس العالم لكنهم وجدوه فى هيئة الإنسان، فكان الإنسان بالنسبة لهم مقياس عمارة يبينها الإنسان للإنسان.

وكان المحرك الكلاسيكى نحو مذهب للتناسب يقوم لا على الكون بل على الإنسان هو فثروفيوس. ففى الفصل الأول من الكتاب الثالث من عمله De Architectura (عن العمارة) وضع أن الجسد البشرى كشكل هندسى التصور مع مد الذراعين والساقين للخارج، يتسق جيداً مع شكل المربع الهندسى، وكذلك شكل الدائرة. ولم يزد فثروفيوس عن تطوير فكرته عن «تقائلية المعبد». لكنه بهذا أيضاً صاغ فكرة العمارة المنبثقة عن الإنسان "Homo ad quacrlatum" من الإنسان إلى المربع و "Homo ad cir-culeum" (من الإنسان إلى الدائرة)<sup>(٤٤)</sup>.

ثم تابع معماريو النهضة تطوير مذهب فثروفيوس فى التناسب وجعلوه أساس نظريتهم المعمارية الخاصة<sup>(٤٥)</sup>. وقد توصل ألبرتو وفرانشيسكو دى جورجو، وليوناردو دافنشى، وبالاو، من خلال دراسة متأنية للجسم البشرى، إلى عمارة على قياس الإنسان، عمارة «إنسانية المقاييس». وتكون العمارة إنسانية المقاييس - أو عقلانية حسب صياغة - چيوچيو - عندما تتم وفقاً للمبادئ التالية :

أ) يجرى التعبير عن نسب الجسم البشرى فى علاقات رياضية - كمية أى على نحو موضوعى،

ب) ويتبنى فى أى مبنى أن تكرر هذه العلاقات الكمية نفسها ،

ج) الإبداعات المعمارية هى مرايا الجمال الكامل،

د) وهى هذا عندما يقابل التنسيق الهندسى لأجزائها نسب الجسم البشرى،

هـ) ويتعكس هذا الكمال فى عديد من الأشكال - أى فى تشكيلة من الأعمال المعمارية - لكنه يدرك دائماً ضمن نسق بسيط من النسب الرياضية.

و) وعلى هذا فإن العمارة المنفذة وفق مقاييس الإنسان هى التعريف الموضوعى، الرياضى - الهندسى، للجمال الكامل. وحسيما يرى ألبرتى فإن جمال المبنى ينبع من نسبه التى تكون كل أجزائه بفضلها فى علاقة مع بعضها البعض يبلغ من كمالها ألا يمكن حذف شئ أو إضافته دون تدمير تناغم الكل.

وعن سؤال كيف يمكن إبداع البيئة المعمارية للإنسان على أفضل نحو؟، وجد معماريو النهضة إجابة إنسانية الشكل : فكانت مقاييس الإنسان هى أيضاً مقاييس العمارة، أو بتعبير آخر، تتقابل نسب الإبداعات المعمارية مع نسب الجسم الإنسانى.

ولقد ظل المذهب الإنسانى الشكل الخاص بالنسب، كما نادى به معماريو النهضة، ظل سارياً فى أوروبا إلى القرن الثامن عشر. وكان يطبق على تصميم المباني المفردة كما على بناء المدن أو إعادة بنائها، رغم أن الالتزام به كان يجرى على نحو متزايد بقوة العادة والتراث أكثر منه بقوة الفهم والمعرفة. فقد كانت معرفة فثروثيوس وألبرتى وبالاديو قد ضاعت عند نهاية القرن الثامن عشر. وسنة ١٧٩٢، لم يكن بوسع ويليام جيلين فى كتابه ثلاث مقالات عن الجمال التصويرى والأسفار المصورة وتخطيط المناظر الطبيعية سوى أن يعلن : ولا ريب أن ثمة قاعدة للنسب هناك، لكننا عشتاً نبحث عنها. لقد ضاع السر. كان القدماء يمتلكونه، فقد كانوا يعرفون مبادئ الجمال وكانت لديهم تلك القاعدة التى لا تخطئ، والتى كانت تحكم ذوقهم فى كل شئ، إننا نراها حتى فى أضال مزهرياتهم شأنًا، لقد كانت النسبة فى عملهم ثابتة ، رغم تنوعها خلال ألف خط، فإذا كان لنا أن نكشف فقط مبدأهم فى التناسب لامتلكنا المفتاح السرى لعلمهم ولاستطعن أن نفصل فى منازعات الذوق بكل سهولة (٤٦).

لم يأت هذا الاستبصار كمفاجأة حقاً. فمنذ ١٦٨٣ صرح كلود بيرو في كتابه إنشاء أنواع الأعمدة الخمسة بأن النسب الصحيحة في العمارة تبدل لنا صحيحة فحسب لأننا ندرکها هكذا بقوة الإعتياد (Accoutunance) ؛ ومهما كانت معاييرنا القياسية في العمارة، فإنها تصغية في مبدئها (٤٧).

وبينما كانت حقبة الباروك لا تزال تنتج ذلك النسق البنائي المنفلق الثلاث، عضوي التنظيم الخاص بمدن طراز الباروك، إلا أن شيئاً ما كان بسبيله إلى أن يحدث في مجال آخر، ومن شأنه في النهاية أن يززع العمارة، وعمارة المدن بخاصة، لفترة طويلة قادمة - شيئاً من شأنه في النهاية أن يقلب تناسبها وينزعها تماماً من سياقها في العالم. لقد رأى الإنسان نفسه مندفعاً من الأرض إلى فضاءات الفيزياء الحديثة اللانهائية. إن العالم في كون نيوتن، عالم الحدود، والمركز، والمحاور المتقاطعة، والأعلى والأسفل، عالم العمارة الكونية - هذا العالم الذي كان عالم عمارة الإنسان تحطم. في ذلك الكون الجديد، ربما يكون ثمة عالم واحد أو عوالم عدة، كما كان فونديتل يحكى لأوروبا بعد التنوير في كتابه عن «تعدد العوالم» (٤٨). وقد يكون هذا العالم قائماً لا يزال غداً، أو قد لا يكون، كما كان هيوم يجادل نيابة عن نزعة الشك الجديدة في العالم (٤٩). وعلاوة على هذا فذلك العالم هو في الحق فارغ، كما حكى فولتير لمعاصريه من المنجثرا أيام نيوتن (٥٠).

وكان من شأن العمارة عند نهاية القرن الثامن عشر أن تتأثر بهذه الثورة في فهم الإنسان لواقععه. وكما كتب إميل كاوفمان، فقد حدثت «واحدة من أهم العمليات في تاريخ العمارة - تدمير وحدة الباروك. وفي موازاة ملفقة للتطور التاريخي العام، حل نظام الأجنحة محل وحدة الباروك، وصار سيدياً منذ ذلك الحين - نظام الاتحاد الحريين موجودات مستقلة. فكان بوسع أي من المباني الداخلة في مجموع ما، بكل تماسكه القوى وكتلتها العينية، أن يقف وحده حيثما كان. ولا يكون أي منها معتمداً على الآخرين. وعلى عكس هذا، فإن الأعضاء المكونة لأي مجموع باروكي تفقد معناها إذا انفصل واحد منها عن ارتباطه بالكل» (٥١).

إلا أن العمارة تخلق التماسك والترابط، إنها تعرف نفسها في القيام بهذا. فهي ترص الأشياء بعضاً مع بعض، فتخلق من الطوب حوائط، ومن الحوائط منازل، ومن المنازل مدناً، لكن كيف يفترض فيها خلق مدينة في قضاء تتمتع فيه كل نقطة بمعنى متساو، أو بعدم أهمية متساو؟

كيف يمكن للعمارة أن تظل على صلة بشيء ما - وبهذا تبقى لها ماهيتها، قياساً وفقاً لقياس - إذا كان كل ما يمكن لها أن تتصل به عديم الصلة من جانب بهأى شيء، بل هو نفسه ليس إلا صلة؟

«إن جوهر الفضاء كما نتصوره اليوم» كما كتب سيجفرون جيدون فى كتابه واسع الأثر الفضاء والزمن والعمارة (١٩٤١) بينما كان يلخص موقف العمارة الحديثة» هو تعدد جوانبه، ولانهائية إمكانات العلاقات داخله، وعلى هذا يستحيل أن نصف أى مساحة وصفاً كاملاً من أى نقطة مرجعية واحدة، إن طبيعتها تتغير بتغير النقطة التى تُرى منها. وعلى المراقب إذا أراد أن يفهم طبيعة الفضاء الحققة ؟ أن يسقط نفسه خلاله» (٥٢).

لا زال المراقب - أو الإنسان بعبارات أخرى - موجوداً إذن ، ولم تقض عليه الإمكانات اللانهائية للعلاقات الداخلية فى فضاء لا نهائى. بل على العكس ، إن هذا الفضاء اللانهائى يتمركز حوله إلى حد أنه هو «نفسه» يتحرك فيه ويستجمعه داخله بكل تعدده اللانهائى. إنه المراقب الوحيد فى الكون الذى يظل دائماً كما هو ، نقطة المرجع الوحيدة للنهاية الكونية.

وفى كون الفضاء اللانهائى يمكن للعمارة أن تصل نفسها بشىء ما - أى بالمعمارى ، بالإنسان ويقدر ما يفهم الإنسان - المعمارى - نفسه كنقطة مرجعية وحيدة للكون، بقدر ما تكتسب الأشياء فى الكون قياساً لها - إنه قياس عمارة نظرتة.

لقد تطلع المعماريون الحديثون ، فى طريقتهم لإثبات ذاتهم بمواجهة الفضاء اللانهائى - فضاء لا نهائى الخواء، لا نهائى الصمت ، لا نهاية لخلوه من المعنى - تطلّعوا ، على غرار الشعراء والفلاسفة الحديثين، نحو أقصى نقطة للنجاة. فطالبوا بمكانة تشبه مكانة الآلهة.

وكان شارل فورييه\* قد أسس وألهم إحدى الحركات الاجتماعية للقرن التاسع عشر، كانت فى نفس الوقت حركة نحو عمارة حضرية يمكن من خلالها تحقيق «انسجام كونى» للجماعة البشرية. ونشر فكتور كوتسيدران ، تلميذ فورييه الذى خلفه بعد موته كزعيم للحركة، نشر سنة ١٨٤٠ كتابه وصف الكتابب والاعتبارات الاجتماعية المؤثرة فى العمارة وهو فى هذا الكتاب يصف رؤياه «لمدينة المستقبل الصناعية». إنها كما يقول، مكان به «ألف نشاط خلّاب». وهى أكثر من هذا - فهى مرآة «لإله الأرض» الإنسان الذى هو إله المستقبل «المجديد» الذى يجىء بعد الإله «القديم» ، والذى لا يزال كوتسيدران يسميه الخالق الأول : le premier créateur :

\* شارل فورييه Charles Fourier هو أحد الاشتراكيين الخياليين للقرن التاسع عشر، مثل سان سيمون الفرنسي وأوين الخمليزى، وكان مذهبه الاشتراكى يتلخص فى هجران المدن الكبرى الصناعية وتركز البشر فى تجمعات شبه ريفية يسميها الكتابب - انظر عنوان كتاب تلميذه فيما يلى - تجمع نحو ١٨٠٠ شخص، يعيشون فيها معيشة جمعية «اشتراكية». (المترجم).

فى الدائرة الأمامية من المدينة الصناعية يقوم صف من المصانع، وأماكن العمل الكبرى، والمتاجر والمستودعات بحيث تتقابل حوائطها فى الكتبية. وهنا تكشف المحركات والآلات القادرة عن قوتها : فهى بزواياها المعدنية تسحق المواد الخام، وتشكلها وتحولها وتقاوس لصالح (جماعة الناس فى) الكتبية ألف نشاط خلّاب. تلك هى ترسانة الاختراعات المنتجة للحياة للذكاء البشرى، الفلك الذى سوف يجتمع فوقه منتجات الصناعة - بعد أن يزيد منها قدرة الإنسان الخلاق - مع النبات والحيوان، وهما آلات الخالق الأول التى استخدمهما لاختراعاته. وفى هذه الترسانة نجد كل العناصر المروضة وكل السوائر المتحكم بها، كل القوى السرية، وكل قدرات الطبيعة، كل آلهة الأولمب القديم الذين خضعوا لسلطان إله الأرض [Dieu de la terre] ودخلوا فى خدمته، يطيعون صوته ويعلنون ملكوته كخدر طبعين<sup>(٥٣)</sup>.

### عمارة المرايا والعالم الكامن فيما وراءها

لقد وصف كونسيديران رؤياه هو لمدينة المستقبل : وبين فلاسفة المدينة ومعماريها الحديثين، وصف الكثيرون رؤياهم هم للمدينة، والمشهد الثقافى للقرنين التاسع عشر والعشرين مغمم برؤى المدن : إذ يمكن للمرء أن يختار بين المدينة الأم [Matropolis]، ومدينة المستقبل [Futuropolis] والمدينة الكبرى [Magalpolis]، والمدينة المائية [Aquapolis]، والمدينة البيئية [Ecopolis] والمدينة البحرية [Thalossoplis]، والمدينة الشمسية [heliopolis]، أو بين مدينة الحدائق [Qartenstoat]، ومدينة المتنزعات [Porlestadt]، أو مدينة العواصم [Satelliten stadt]، والمدينة النفسية [Broadocre City]، أو مدينة البحر [Sea City]، والمدينة الرباعية [Tetra City]، والمدينة المستقبلية [Prospective City] والمدينة الآتية [Instant City]، أو من بين مدينة الأبراج [Turnstadt]، أو مدينة الفولاذ [Stahlstadt]، والمدينة الذرية [Atomstadt]، والمدينة القمرية [Mondstodt] ومدينة الفضاء العالمى [Weltrownstodt]، أو من بين المدينة الكونية [Villa Cosnique] أو المدينة الكلية [Cité Totale]، والمدينة المجرة [Ville golaxie]، أو المدينة الشمسية [Ville Solaire] أو - كما يراها المرء الآن - بابل الجديدة<sup>(٥٤)</sup>.

أين هى المدينة فى بابل الجديدة، المدينة بألف لام التعريف؟ لم يكن العشور عليها مكنناً داخل حرية الخيال المعمارى نفسه. لأن العمارة الناتجة عن هذه الحرية لم تكن لتعكس إلا نهايتها اللامحدودة، كانت تلك عمارة من المرايا، انعكاساً للابتكارية اللانهائية - والغربة اللانهائية - لخيال الإنسان.

إلا أن وراء عمارة المرابا هذه كان ثمة عالم - عالم المدن الحديثة ، التى كانت ما تنى  
تزداد قبحاً ولا إنسانية. فكيف كان بوسع عمارة المدن ، من آلاف العوالم المدنية التى  
كانت تهر بها نفسها ، أن تصل إلى عالم المدينة الوحيد؟

### بحثاً عن العالم - غزو العالم

إننا نجد فى نظرية عمارة المدن الحديثة ثلاثة دروب تتمايز ويتم دمجها على نحو  
مختلف فى ممارسة العمارة الحضرية.

فأولاً : سوف يتم قبول تحليل المدن على أنه النتيجة التى لا مفر منها للرؤية الحديثة  
للعالم. وقد طرح جوليان جواديه، فى كتابه الصادر بين سنتي ١٩٠١ ، ١٩٠٤ ،  
عناصر العمارة ونظريتها طرح ما كان يبدو محتوماً : "Les proportions : ciest l. infini" (النسب هى اللانهاية)<sup>(٥٥)</sup>. ولم يعد أمراً ذا نفع على  
الإطلاق، كما لاحظ بروتاتو عام ١٩١٥ ، أن نتحدث عن أعراض تحليل المدن. "إن  
تحليل المدن كما لاحظ، هو من أشكال السلب. ثم تابع كاتباً لكن الحق أنها حالة من  
حالات الإيجاب بالأحرى عن السلب. فقد عادت الأرض بلا إنسان ثانية، ولن يعود  
الإنسان ثانية ليكون مجرد مسافر عليها، بل سيصير من ساكنيها"<sup>(٥٦)</sup>. وفى  
١٩٣٢ أعلن ف.ل. رايت موت المدن الوشيك فى كتابه المدينة المتلاشية<sup>(٥٧)</sup>. ولم  
يستطع إيل سارينين فى كتاب آخر ظهر سنة ١٩٤٣ أن يقول شيئاً مختلفاً عن  
مصير المدينة<sup>(٥٨)</sup>.

وثانياً : فإن إمكانية أن يكون لدى العمارة القدرة على « الكلام » سوف تلقى التجاهل  
منذ البداية ويتم التوكيد بدلاً من هذا على صفتها كمرآة. وقد قيل إن العمارة  
تعكس بالضبط ما ينعكس فيها. وكان الحديث يدور، على نحو ذى مغزى، فى أى  
تصريح مشابه عن «الاسقاط» و «الانعكاس»، وليس عن العالم، بل عن «عالم  
الروح». لقد أعلن أنطونيو ساتليا سنة ١٩١٤ فى كتابه له عن العمارة المستقبلية  
أنه «بكلمة العمارة يتبغى أن نفهم الجهد الساعى، على نحو جرى وحر، إلى  
إدخال التآلف على العلاقة بين البيئة العينية والإنسان - أى إلى انتاج عالم الأشياء  
كإسقاط مباشر من عالم الروح»<sup>(٥٩)</sup>. وقد عبر ف.ك. رايت عن نفس الفكرة : «إن  
المبنى بوصفه عمارة ينبع من قلب الإنسان، فهو الرقيق الدائم للأرض، وقرين  
الأشجار، والانعكاس الحقيقى للإنسان فى ملكوت روحه»<sup>(٦٠)</sup>.

وثالثاً: فقد عين المعماريون أنفسهم، حسب كلام كلود - نيكولا لودو، «أساطين الأرض» و «مناقسى الخالق»<sup>(٦١)</sup>. وكان هذا الاتجاه صاحب التأثير الأكبر، واتبعه فى القرن العشرين العديد من المعمارين وبنائى المدن - وإن كان ذلك بالتأكيد على نحو أكثر تكتماً من لوكوربوزييه الذى كان يطالب فى صراحة «برجل ذى يد حديدية» يتقدم لحل مشكلة المدينة<sup>(٦٢)</sup>.

وبين أعمال النظرية المعمارية التى نشرها برونو تارت تحت عنوان Frihlicht (الضوء الميكرو - المترجم) وهى أعمال يقصد بها، كما يقال، أن تشجع «توظيف الأنكار الجديدة فى أعمال البناء» يوجد نص لألفريد بروست يقوم دون تزيين أو مغالطة بوصف منهج المعمارى الحديث بوصفه سبيل المبدع الرسول الذى يتوصل الإنسان، من خلال رسالته، وفى عالم خاص به وحده، لمعرفة نفسه بما له :

لقد تم إنشاء الطبيعة بحيث يرى الإنسان نفسه، أينما وجد، مركزاً للكون، سواء أكان يركب البحر أم يرحل فى الصحراء، فهو يشغل مركز منطقته بالضبط. والقبلة السماوية لا تفتأ تنادى الإنسان ليل نهار : هذا هو إيوانك أنت، وحولك أنت وحدك هذا الدوران العظيم. لك أنت وحدك ! لقد وصل إلى سمعى أن ثمة معماريين يزاولون عملهم من يريدون أن يعطوا للبشرية الرؤيا العظيمة مرة أخرى. إنهم يريدون إبداع أبنية لا تسمح للفرد أن ينسى ولو للحظة أنه مركز الكون وعليه أن يتصرف بهذه الصفة على الدوام. وكل وسيلة تستخدم كى تحفر فى وعي الإنسان على نحو أعمق أنه هو وهو وحده مركز الكون تلاقى تبريرها. إنها مسلمة أولية<sup>(٦٣)</sup>.

فكيف يمكن للعمارة من بين آلاف العوالم المدنية التى تبهر بها بصرها، أن تصل لعالم المدينة الوحيد؟ سوف يتم فى القرن العشرين وضع الإجابة التى توصل إليها المعماريون موضع التطبيق نحو آلاف المرات. فسوف تترك المدن القديمة للخراب أو تدمر عمداً، وبدلاً من إعادة بنائها، سوف تبنى «أشياء جديدة» - أجزاء جديدة من المدن، ومدن جديدة. إن ما يتجلى فى المدينة كما أذاع لوكوربوزييه هو «استيلاء الإنسان على الطبيعة: إنه إجراء يتخذه الإنسان ضد الطبيعة»<sup>(٦٤)</sup>. وكان هذا هو معيار القياس : المدينة الجديدة كبرهان على الإله الجديد، مركز العالم ومهندس.

### العمارة الباطنية فى المدن الحديثة

يعتقد الناس أنه ما من عالم مبنى يمكن أن يوجد لولا العالم الذى بنوه هم. ويتخيل المعمارون أنه ما من نموذج يمكن أن يوجد لولا النموذج الذين «صمموه». لكنهم يخدعون أنفسهم. لأنه بقدر ما يبتون عالماً أو يشيدون مدينة، فهم يدخلون بنية العالم، والنموذج الأصلى للمدن.

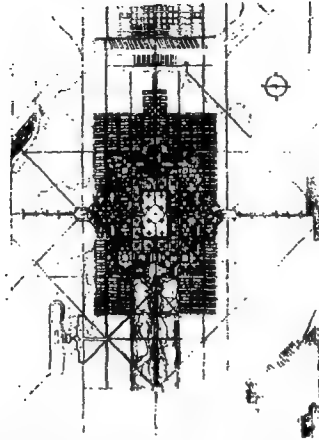
إن الحرية اللانهائية للخيال البشرى لها حدود على الأقل بقدر يقبل هذا الخيال لتطبيق. لكنه حتى داخل مجال ما يمكن تطبيقه يستطيع تجاهل الحدود - إذا كان على استعداد للتدمير. فإذا كان يسعى للخلق فعليه أن ينجز الغرض الذى ينشده ضمن حدود معينة - أى أن ينجز التصميم المنتوى فى حدود الأشكال المستخدمة، وينجز الكمال المرغوب فى حدود الحلول التى اكتشفها، والاتساق المرجو فى حدود البنيات التى ابتكرها. وكل شخص مبدع يبدع ابتداعه فى أشكال مميزة، وحلول وبنيات لا يحتاج أن يكون على علم بها أو أن يعرف عنها شيئاً، طالما لا يسعى من البداية إلى أن ينتج أو يبني شيئاً. فإذا نوى القيام بشيء كهذا فإنه يدخل فى العملية الابداعية. فهو يضع شيئاً محدداً عن شيء لا مثناه، ويصنع شيئاً مترابطاً من شيء غير مترابط ويصنع من المتنوع وحدة. إنه يدخل على سبيل المثال، العملية الابداعية للمعماري الذى يشكل مواد الأرض فى شكل منزل، أو يحدد على مدى قطعة من الأرض حدود المدينة.

ولقد كان لحرية معمارى المدن الحديثة حدود. وكانوا هم أيضاً فى عملية البناء يبنون وفق أشكال معينة. فقد كانوا هم أيضاً يريدون بناء شيء وإيصال شيء إلى الكمال، وإيجاد ترابطات متماسكة. ولم يكونوا يبنون شيئاً من لا شيء كالألوهة إلا فى تصريعاتهم. أما فى ممارستهم الفعلية فكانوا يدخلون فى بنية العالم، وفى نموذج المدن الأصلية، وهكذا كانوا يظنون على بشرتهم. لقد دخلوا عالم الدائرة والمستطيل ومحور العالم، عالم المحور الاحداثى والمدينة السماوية.

وكانوا أيضاً إلى حد ما على سابق علم بهذا. فقد كشف البحث الحديث بشكل متزايد عن المصادر الصوفية والروحانية والباطنية التى استقى منها أكثر معمارى القرن العشرين وبنية مدن تأثير- لوكوربوزيه، ف.ل. رايت، والتيرلى جريفين، باتريك جيديس، هانز ماير، فالتر جروبيوس<sup>(٦٥)</sup>. لقد حدد والتر بيرلى جريفين البنية الداخلية لكانبيرا عاصمة أستراليا، وكان هو معماريها، من خلال محورين إحداثيين يمثلهما «محور أرضى» بين مقر الحكومة ومبنى الكابيتول، و «محور مائى» بين الجامعة ومسالك المدينة المائية. وتم تخطيط الأقسام الثقافية من المدينة فى نموذج دائرى، يعاد تقسيمه داخلياً إلى مستطيلات<sup>(٦٦)</sup>.

وتقدم هندسة العمارة المدنية للوكوربوزيه على تقاطع محورين يجريان، بقدر ما يضاف عليهما لوكوربوزيه نفسه من دقة، من الشمال إلى الجنوب ومن الشرق إلى الغرب. وترسم الشوارع المتبقية نموذجاً من المستطيلات تتصل عند تقاطعاتها من خلال أشكال دائرية.





الشكل رقم ٤ : رسم لوكوربوزيه "لمدينة معاصرة تسع ثلاثة ملايين نسمة" (١٩٢٢).

وفى رسومه من أجل مدينة معاصرة لثلاثة ملايين نسمة «التي خطها لوكوربوزيه» سنة ١٩٢٢، تتضح لنا عمارة الماندالا<sup>(٦٧)</sup>.

لقد تم نشر فكرة «المدينة الحديثة» بنجاح كبير على يد صاحبيها ، إبنزروهارد، كواحدة من الأفكار الكبرى فى عالم بناء المدن الحديث، وحسب رؤية هوارد، تتكون كل مدينة حديثة من شكل مكتمل السمترية يظهر وسط دوائر مشتركة المركز<sup>(٦٨)</sup>.

لقد رسم أدولف لوس رسوم ناطحة سحاب على شكل عمود دورى، سنة ١٩٢٢، كجزء من مسابقة المبنى الجديد لصحيفة «شيكاغو تريبيون». وكان أوجوست بيريه ولوكوربوزيه فى نفس الوقت قد توصلا إلى الفكرة المركزية فى عالم بناء المدن الحديث : المدينة فى شكل برج، فى شكل ناطحات سحاب تجارية وإدارية وسكنية لا تنى تستطيل وتعلو ويقتص فى داخلها على نحو متزايد كل وظائف المدينة. لقد كان للأعمدة فى كوزمولوجيا العمارة القديمة غرض تمثيل محور العالم وكان معبد المدينة يمثل مستقر العالم. واليوم وفى عمارة مدن القرن العشرين، تعاد انعكاسات العالم نفسها الظهور- تتحاور للعالم فى شكل ناطحات سحاب ومستقرات للعالم فى شكل مدن من الأبراج.

## عمارة المدينة وخلص العالم

لقد كان معماريو القرن العشرين آلهة من البشر وكان العالم ينعكس فى أعمالهم، نفس العالم الذى لا يزال البشر يكتشفون فى شكله وبنيته أشكالهم وبنياتهم. لكن عالماً مختلفاً تماماً كان ينعكس فى تطلعاتهم، عالماً «جديداً» خلص الناس أنفسهم (حرروا أنفسهم) فى شكله وبنيته من كل شكل وبنية سابقة. فكانوا يتصورون عمارة المدينة على أنها خلاص العالم<sup>(٦٩)</sup>. فكان ف.ل. رايت يرى فى العمارة «الدليل النبوى إلى الحياة الحقيقية»<sup>(٧٠)</sup>، وكان يريد من كل المباني حديثة الإنشاء أن تهدف إلى تحرير الإنسانية<sup>(٧١)</sup>. ووضع من أجل هذه المدينة المستقبلية - مدينة الحقل المسيح - ديانة تليفقية جديدة تعبد الطبيعة<sup>(٧٢)</sup>. وزعم لوكوربوزيه أن «فجر عصر عظيم قد بزغ، وروحاً جديداً فى العالم» وجعل من نفسه نبياً له<sup>(٧٣)</sup>. وإذا كان قد قدر لرؤياه الخلاصية عن عمارة المدينة أن تصير واقعاً لكننا جميعاً نعيش الآن فى مدينة مشعة<sup>(٧٤)</sup>. "Ville radieuse" وهو الاسم الذى يخص به لوكوربوزيه المدينة الكبرى الحديثة ونتمشى هناك فى «وادي المذات» تحت «الأشجار المقدسة» بجوار «الأعمدة الحيوانية» أو «نصب لليد المفتوحة» وتعلم أنفسنا فى «متحف للمعرفة» أو فى «معبد للموسيقى» أو نفكر داخل «ضريح للتأمل» ونترك أنفسنا للسحر فى صندوق للعجائب ونحلم فى «برج للظلال»<sup>(٧٥)</sup>.

## المرأة المحطمة

المدينة بوصفها مرآة للعالم خلال ألف محاولة فى عمارة المدن فى هذا القرن تحطمت ومحاولة لإحلال مرآة جديدة محلها. ومن خلال رحلات مطولة غير ذاكرتنا سوف نتعلم شيئاً فشيئاً، وببطء، أن نعيد ضم شظاياهم مرة أخرى<sup>(٧٦)</sup>.

## Notes

1. Cf., for example: W. Braunsfels, *Abendländische Stadtbaukunst: Herrschaftsform und Baugestalt*, Cologne, 1977 (see especially 7-17); L. Benevolo, *Storia della Città*, Rome-Bari, 1975 (especially introduction to chapters 13, 14, and 15).
2. Cf. H. Morrison, *Louis Sullivan: Prophet of Modern Architecture*, New York, 1935.

3. L. H. Sullivan, *Kindergarten Chats and Other Writings*, New York, 1918, reprint, 1979, 65, 114.
4. Cf. *Ibid.* 110.
5. "Cum in omnibus enim rebus, tum maxime etiam in architectura haec duo insunt: quod significatur et quod significat." Vitruvius, *De Architectura Libri Decem-Zehn Bücher über Architektur*, ed. C. Fensterbusch, I, 1, Darmstadt, 1976, 22.
6. Cf. O. Sirén, *The Walls and Gates of Peking*, London, 1924; A. Boyd, *Chinese Architecture and Town Planning*, Chicago, 1962; N. J. Wu (Wu No-sun), *Architektur der Chinesen und Inder: Die Stadt der Menschen, der Berg Gottes und das Reich der Unsterblichen*, Ravensburg, 1963; P. Wheatley, *City as Symbol*, London, 1969; *idem*, *The Pivot of Four Quarters: A Preliminary Enquiry into the Origins and Character of the Ancient Chinese City*, Chicago, 1971; A. F. Wright, "The Cosmology of the Chinese City," in *The City in Late Imperial China*, edited by G. Williams Skinner, Stanford, 1977, 33-73.
7. Cf. W. Kurfel, *Die Kosmographie der Inder*, Bonn-Leipzig, 1920; T.N. Ramachandran, "Śiśupālgarh," in *Journal of the Andhra Historical Research Society* (Rajahmundry), 19, 1948, 140-153; B.B. Lal, "Śiśupālgarh 1948," in *Ancient India, Bulletin of the Archaeological Survey of India* (New Delhi), 5, 1949, 62-105; R.E.M. Wheeler, *The Indus Civilization*, Cambridge, 1953, 1968; St. Piggot, *Prehistoric India*, Harmondsworth, 1961, 159ff.; W. Müller, *Die heilige Stadt, Roma quadrata, himmlisches Jerusalem und die Mythe vom Weltnabel*, Stuttgart, 1961, 115ff.; P. Wheatley, *City as Symbol*; *idem*, *The Pivot of Four Quarters*; K. Fischer, M. Jansen, J. Pieper, *Architektur des Indischen Subkontinents*, Darmstadt, 1987.
8. Cf. G. Tucci, *Teoria e pratica del Mandala: con particolare riguardo alla moderna psicologia del profondo*, Rome, 1949; J.E. Cirlot, *A Dictionary of Symbols*, London, 1967, the section on "Mandala," 190-194; J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, Paris, 1969, the section on "Mandala," 487-489.
9. Cf. B. Brentjes, *Die Stadt des Yima: Weltbilder in der Architektur*, Leipzig, 1981, 12ff.
10. H. Wöflin, *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe: Das Problem der Stilentwicklung in der Neueren Kunst*, München, 1915, 1923, 241.
11. *Die Romrede des Aelius Aristides* (Greek-German), ed. R. Klein, Darmstadt, 1983, 13.
12. Revelations 21: 10-24 (Revised Standard Version).
13. P. Bommersheim, "Das Ewige und das Lebendige: Zur Philosophie der Architektur," in B. Taut, *Frühlicht 1920-1922: Eine Folge für die Verwirklichung des neuen Baugedankens*, Berlin, 1963, 114.

14. Cf. Plutarch, *Vitae*, Theseus and Romulus, 9, 4; Dionysius of Halikarnassus, *Romaiké archaiologia*, I, 88, 2. On the traditional understanding of a round sky and a rectangular earth (*l'ien-yüan ti-fang*) in ancient China, cf. N.J. Wu, *Architektur der Chinesen und Inder*, 10ff.; on "espace carré," "terre carrée" and "centre" in Chinese thought, cf. M. Granet, *La pensée chinoise* (1934), Paris, 1968, 80ff., 91ff., 255ff., 323ff. For further parallels, cf. M. Eliade, *Le Mythe de l'Eternel Retour*, Paris, Gallimard, 1949, 21–29, 20–37; *idem*, *Traité d'Histoire des Religions*, Paris, Payot, 1949, 321ff., 325ff.; *idem*, *Das Heilige und das Profane*, Hamburg, 1957, 20ff. Cf. also E. Testa, *Il simbolismo dei giudeo-cristiani*, Jerusalem, 1962.
15. Cf. Plutarch, *Vitae*, Theseus and Romulus, 9, 5ff.; Dionysius of Halikarnassus, *Romaiké archaiologia*, I, 85, 6–88, 3; Ovid, *Fasti* IV, 807–832; K. Kerényi, "Mythologie und Gnosis," in *Eranos* 8, 1940–1941, Zürich, 1942, 172–178; W. Müller, *Die heilige Stadt*, 9ff., 33ff., 37ff.; J. Rykwert, *The Idea of a Town: The Anthropology of Urban form in Rome, Italy and the Ancient World*, London, 1976, 45–71.
16. Cf. Plutarch, *Vitae*, Theseus and Romulus, 11, 2; Ovid, *Fasti* IV, 830–832.
17. Cf. Vitruvius, *De Architectura*, op. cit., p. 414 "Mundus autem est omnium naturae rerum conceptio summa caelcumque"; and Ovid, *Fasti* II, 683–684; "Gentibus est aliis tellus data limine certo Romanae spatium est urbis et orbis idem." Compare, too, W. Dahlheim, "Die Funktion der Stadt im roemischen Herrschaftsverband," in *Historische Zeitschrift*, Beiheft 7 (NF), *Stadt und Herrschaft: Roemische Kaiserzeit und Hohes Mittelalter*, ed. F. Vittinghoff, 1982, especially 155–222.
18. Cf. Aulus Gellius, *Noctes Atticae* XIII, 14; Plutarch, *Vitae*, Theseus and Romulus, 11, 1–5; Dionysius of Halikarnassus, *Romaiké archaiologia* I, 88, 2; Varro, *De Lingua Latina* V, 32, 143; Tacitus, *Annales* XII, 23.
19. For the striking parallels between Chinese and Indian surveying rites, see P. Wheatley, *The Pivot of Four Quarters*, 426ff., 462ff.
20. Cf. W. Krickeberg, *Mythe, Mensch und Umwelt*, Bamberg, 1950; C.T. Bertling, *Vierzahl, Kreuz und Mandala in Asien*, Amsterdam, 1954; C. Hentze, *Tod, Auferstehung, Weltordnung*, Zurich, 1956; W. Leschhorn, "Gruender der Stadt": Studien zu einem politisch-religiosen Phänomen der griechischen Geschichte, Stuttgart, 1984; W. Krickeberg, "Bauform und Weltbild im alten Mexiko," in *Paideuma* IV, 1950, 295–333; P. Westheim, *Arte. Antiguo de México*, Mexico City, 1950; W. Krickeberg, *Altamerikanische Kulturen*, Berlin, 1956; G.E. von Grunbaum, "Die islamische Stadt," in *Saeculum* 6, 1955, 138–153; Ph. Stern, *Le Bayon d'Angkor et l'évolution de l'art Khmer*, Paris, 1927; J. Dumarcay and B. Ph. Groslier, *Le Bayon: Histoire Architecturale du Temple. INSCRIPTIONS DU BAYON*, Paris, 1973, especially Chapter 10, "Mandala et Yantra," 235–249; P. Wheatley, *City as Symbol*; *idem*, *The Pivot of Four Quarters*; W. Mueller, *Die heilige Stadt*; J. Rykwert, *The Idea of a Town*.
21. Vitruvius, op. cit., VI, 1, 263. Compare too 281.

22. *Ibid.*, 1, 6, 65.
23. Cf. E. J. Eitel, *Feng-shui: Principles of the Natural Science of the Chinese*, Hong Kong, 1873; J. Needham, *Science and Civilization in China*, vol. 2, *History of Scientific Thought*, Cambridge, 1956, 359–363, and vol. 4, *Physics and Physical Technology*, Cambridge, 1962, 239–245.
24. On *tabbur eres*, cf. Ezekiel 38:12 and Judges 9:37; on *gēs omphalos*, cf. Plato, *Politeia*, 427c; on the other sources, compare the works of Wheatley, Müller and Eliade cited in notes 7, 8, and 15; also J. Soustelle, *La pensée cosmologique des anciens mexicains: représentation du monde et de l'espace*, Paris, 1940, especially Chapter VIII, "Les Points Cardinaux," 56–78; W. H. Roescher, *Omphalos: Eine philologisch-archaeologisch-völkisch-kundliche Abhandlung ueber die Vorstellung der Griechen und anderer Völker vom Nabel der Erde*, Leipzig, 1913; reprint, Olms Hildesheim, 1974; *idem*, *Der Omphalosgedanke bei verschiedenen Völkern, besonders den semitischen: Ein Beitrag zur vergleichenden Religionswissenschaft; Volkskunde und Archaeologie*, Leipzig, 1918; reprint, Olms Hildesheim, 1974.
25. Chou Li (Ta-ssü-t'u), 3, 14.
26. Cf. G. Coedès, *La date du Bayon*, in *Etudes Cambodgiennes* XIX, *Bulletin de l'Ecole Française de l'Extrême-Orient*, XXVIII, 1928, 88.
27. *Histories* I, 98, Aubrey de Selincourt translation. Herodotus also describes very precisely in the *Histories* (I, 178, 180, 181) the square layout of the city of Babylon and the square temple district of Babylon (We know the accuracy of this description from contemporary archeology). Also, cf. Plato's sketch of Atlantis (*Critias* 115c ff.), which is characterized by a circular layout, ziggurat-like palace and midpoint, and architectural color symbolism.
28. Cf. W. Mueller, *Die heilige Stadt*, 53ff.
29. Cf. *Ibid.*, 78ff.
30. Revelations 21:12–13, 16.
31. *Crou Li* (K'ao-kung-Chi), 12, 14.
32. J. Legge, *The Chinese Classics*, vol. 4, *The She King*, Hong Kong, 1960, 646 (Chinese text with English translation). On the problem of translation, cf. P. Wheatley, *The Pivot of Four Quarters*, 475.
33. Ezekiel 40:1–43:11 (Revised Standard Version).
34. Book of Wisdom 11:20.
35. Plato, *Timaeus* 28c, 69b.
36. Homer, *Odyssey* VI, 5–10.
37. Cf. Vitruvius, *op.cit.*, I, 1, 30.
38. Cf. L. Kutschelt, *Die fruehchristliche Basilika als Darstellung des himmlischen Jerusalem*, Munich, 1938; H. Sedlmayr, *Die Entstehung der Kathedrale*, Zurich, 1950; G. Bandmann, *Mittelalterliche Architektur als Bedeutungstraeger*, Berlin, 1951; O. v. Simson, *Origins of Gothic Architecture and the Medieval Concept of Order*, New York, 1956; C. Schneider, *Geistesgeschichte der christlichen Antike*, Munich, 1970, 480–494.

39. Eusebius quotes here Psalms 47:9, Eusebius, *Hist. eccl.* X, 4; Migne, PG, 20, 849.
40. M. Roriczer, *Das Buchlein von der Fialen Gerechtigkeit*, Facsimile of original Regensburg edition (1486), ed. F. Geldner, Wiesbaden, 1965, 46ff.
41. H. R. Hahnloser, *Villard de Honnecourt*, critical edition of ms. fr. 19093 of the Paris National Library, Graz, 1972, 49ff.
42. *Ibid.* 107ff.
43. Suger [of Saint Denis], *Liber de rebus in administratione sua gesti*, in *Oeuvres complètes de Suger*, edited by A. Lecoy de la Marche, Paris, 1867; reprint, Olms Hildesheim, 1979, 189.
44. Vitruvius, *op. cit.*, III, i, Frank Granger translation, Loeb Classical Library.
45. Cf. R. Wittkower, "The Arts in Western Europe: Italy," in *The New Cambridge Modern History*, vol. 1, *The Renaissance*, Cambridge, 1957; G. Santinello, *Leon Battista Alberti*, Florence, 1962; R. Wittkower, *Architectural Principles in the Age of Humanism*, New York, 1965; E. Forssman, *Palladios Lehrgebäude: Studien ueber den Zusammenhang von Architektur und Architekturtheorie*, Stockholm, 1965; S. Braunfels, "Vom Mikrokosmos zum Meter," in *Der "vermessene" Mensch: Anthropometrie in Kunst und Wissenschaft*, Munich, 1973; St. von Moos, *Turm und Bollwerk: Beiträge zu einer politischen Ikonographie der italienischen Renaissance-architektur*, Zurich, 1974.
46. W. Gilpin, *Three Essays: On Picturesque Beauty, On Picturesque Travel, and On Sketching Landscape*, London, 1794; reprint, Gregg International Publishers, 1972.
47. C. Perrault, *Ordonnance des cinq espèces de colonnes, selon la méthode des anciens*, Paris, 1683, Préface, i-xxvii. Claude Perrault, brother of Charles Perrault, the protagonist of the "Querelle des anciens et des modernes," did not, of course, follow the "method of the ancients"; like his brother, he stood completely on the side of the moderns.
48. B. de Fontenelle, *Entretien sur la pluralité des mondes*, 1707. Cf. G. Buchdahl, *The Image of Newton and Locke in the Age of Reason*, London, 1961; T. Schabert, *Natur und Revolution, Untersuchungen zum politischen Denken im Frankreich des 18. Jahrhunderts*, Munich, 1969; S. Sambursky, "Die Raumvorstellung der Antike: Von der unendlichen Leere zur Allgegenwart Gottes," in *Eranos* 44-1975, Leiden, 1977, 167-198.
49. D. Hume, *Philosophical Essays Concerning Human Understanding*, 1748, especially sections VI and VII.
50. Voltaire, *Lettres anglaises* (also known as *Lettres philosophiques*), 1734, especially Quatorzième Lettre, "Sur Descartes et Newton"; *idem*, *Les éléments de la philosophie de Newton*, 1738.
51. E. Kaufmann, *Von Ledoux bis Le Corbusier: Ursprung und Entwicklung der Autonomen Architektur*, Vienna, 1933, 16, 19. Compare also 43, 46, 61.
52. S. Giedion, *Space, Time and Architecture: The Growth of a New Tradition*, Cambridge, Mass./London, 1956, 431ff.
53. V. Considérant, *Description du Phalanstère et considérations sociales sur l'architectonique*, Paris, 1979, 59ff.

54. Cf. W. Schneider, *Überall ist Babylon: Die Stadt als Schicksal des Menschen von Ur bis Utopia*, Düsseldorf, 1960; M. Ragon, *Prospective et Futurologie: Histoire mondiale de l'architecture et de l'urbanisme modernes*, vol. 3, Tournai, 1978.
55. J. Guadet, *Éléments et théorie de l'architecture*, vol. 1, 1929, 139.
56. B. Taut, *Die Erde eine gute Wohnung* (1919), extracts reprinted in W. Pehnt, *Das Ende der Zuversicht: Architektur in diesem Jahrhundert*, Ideen, Bauten, Dokumente, Berlin, 1983, 324-326.
57. F. L. Wright, *The Disappearing City*, New York, 1932. Wright recommended to counteract this, that the entire U.S.A. be inhabited by single-family homes as "Broadacre City." The "individual home" is the most important unit in the city," the "center and the only centralization allowable" (*Ibid.* 80). Already in his Princeton lectures of 1930 Wright had declared: "I believe the city, as we know it today, is to die" (*The Future of Architecture*, New York, 1953, 182).
58. E. Saarinen, *The City: Its Growth, Its Decay, Its Future*, New York, 1943. Compare also Le Corbusier, *Urbanisme*, Paris, 1925, 88: "Le centre des villes est malade mortellement, leur pourtour est rongé comme par une vermine. . . . Je pense donc froidement qu'il faut arriver à cette idée de démolir le centre des grandes villes et de le rebâtir."
59. A. Sant'Elia, *L'architettura futurista*, in M. Drudi Gambillo and T. Fiori, *Archivi del futurismo*, Rome, 1958, 85.
60. F. L. Wright, *Schriften und Bauten*, Munich, 1963, 187.
61. C. N. Ledoux, *L'architecture considérée sous le rapport de l'art, des moeurs et de la législation*, vol. 1, Paris, 1804; reprint, Nördlingen, 1981.
62. Le Corbusier et Pierre Jeanneret, *Oeuvres Complètes de 1910-1929*, ed. W. Boesiger and O. Stonorov, Zurich, 1937, 111.
63. A. Brust, *Worte an die Meister aller Werke*, in B. Taut, *Fruehlicht 1920-1922*, 65.
64. Le Corbusier, *Urbanisme*, *op.cit.* 1.
65. Cf. G. Ciucci, F. Dalco, M. Manieri-Elia, and M. Tafuri, *La città americana dalla guerra civile al New Deal*, Rome-Bari, 1973, 348, n. 66; 344ff., n. 56; 136, nn. 215, 216; 400, n. 146; R. Fishman, *Urban Utopias in the Twentieth Century: Ebenezer Howard, Frank Lloyd Wright, Le Corbusier*, New York, 1977, 165ff; J. Rykwert, *Ornament ist kein Verbrechen: Architektur als Kunst*, Cologne, 1983, 68-80.
66. Griffin's plan for Canberra (1925 version) is, for example, reproduced in W. Pehnt, *Das Ende der Zuversicht*, 99; in the 1912 version it can be found in C. Ciucci, et al., *La città americana*, 138.
67. The plan is reproduced in Le Corbusier, *Urbanisme*, 168-169; also in R. Fishman, *Urban Utopias in the Twentieth Century* 114ff., W. Pehnt, *Das Ende der Zuversicht*, 51.
68. Howard's plans for the "Garden City" are to be found in R. Fishman, *Urban Utopias*, 114ff. Compare also the plan for Washington, D.C. (1900) of Can Gilbert in G. Ciucci et al., *La città americana*, 75.

69. Numerous related statements and texts can be found, for instance, in the collection of Ulrich Conrads, *Programme und Manifeste zur Architektur des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt, 1964. Compare also B. Miller Lane, *Architecture and Politics in Germany 1918-1945*, Cambridge, Mass., 1968, especially Chapter II, "The New Architecture and the Vision of a New Society."
70. F. L. Wright, *Schriften und Bauten*, 25.
71. Ibid.
72. Cf. *The Living City*, New York, 1958, especially 120-121.
73. Le Corbusier, *Vers une architecture*, 1923, Paris, 1977, xviii. Cf. *idem*, *Urbanisme*, 37.
74. Cf. Le Corbusier, *Précisions sur un état présent de l'architecture et de l'urbanisme*, 1929, Paris, 1960, 23-26. Cf. *idem*, *Urbanisme*, 143, 281ff.
75. *Le Corbusier et son atelier rue de Sèvres 35. Oeuvres complètes, 1952-1957*, edited by W. Boesiger, Zurich, 1957 168; Le Corbusier, *Oeuvres complètes, Les dernières oeuvres*, ed. W. Boesiger, Zurich, 1970, 49, 65, 67; *idem*, *Sketchbooks*, vol. 3, 1954-1957, Cambridge, Mass., 1982, J 38, 411; J 38, 417; J 38, 429.
76. Compare my two essays: "Modernity and History," in *Diogenes*, 123, (Fall 1983) 110-124; "The Decentralization and the New Urban Policy in France," in *Urban Law and Policy* (England), vol. 7, No. 1, March 1985 57-74.



# تصور عقلى للانفعال البيئى أسس لما " فوق العقلانية "

بقلم :

باربارا جيل هانسون

Barbara Gail Hanson

(آن : ) لا أقدر ، إننى غارقة فى أغوار اليأس. هل بوسعك أن تأكلى حين تكونين غارقة فى أغوار اليأس ؟  
أجابت مارتيللا « لم أكن غارقة ذات يوم فى أغوار اليأس، لذلك لا أستطيع الإجابة عن هذا السؤال. »  
" ألم تكونى ؟ حسن ، هل حاولت أن تتخيلى أنك كنت غارقة فى أغوار اليأس ذات يوم ؟ " لا ، لم أحاول. "  
" إذن ، لا أعتقد أن بوسعك أن تفهمى ماذا يشبه الغرق فى أغوار اليأس. إنه شعور مقلق جداً فى واقع الأمر. حين تحاولين أكل كتلة من طعام ما غير منتظمة الشكل فتفحصين بها، ولا تستطيعين بلع أى شىء، حتى لو كان قطعة من الحلوى أو الشيكولاتة. "

- لوسى مورث مونتجمري، من قصة : "Anne of Green Gable"  
يسمى الانفعال كخاصية « فوق عقلانية » على العقلانية من حيث إمكانية تصوره كسمة جماعية بيئية، وليس كسمة فردية وحسب، وبالتالي يصبح حالة رفيعة كما توحى الفقرة المقتبسة أعلاه. وينجم هذا الافتراض من تحليل يتجاوز ما هو نظرى للنماذج المتوافرة لفتح باب التساؤل حول الانفعال. وقد استخدمت مصطلح تجاوز ما هو نظرى بمعنى كل من قرينة وضع النظرية، ونظرية النظرية. وتولد من قرينة وضع النظرية فكرة أن الانفعال قد غطى كمرادف عملى لعدم إمكانية التعليل، أو النسبية العقلانية، من خلال استخدام اللاعقلانى، ويمكن أن يعرض بشكل أوفى للفرض على أنه فوق عقلانى، وله

ترجمة : حسن حسين شكرى

طبيعة فريدة في صوابها الذاتي. وقد هدتني نظرية النظرية إلى أن أقترح أن مفهوم الانفعال من حيث أنه قرني ، وخاصة جماعية رفيعة المستوى، عالية الطبقة، قد يكون أمراً ممكناً ومفيداً بصفة مؤكدة.

لقد وجه قدر كبير من الاهتمام إلى العوامل الاجتماعية التي تشكل الانفعال (Radely سنة ١٩٨٨ ؛ Hatte سنة ١٩٨٦)، وإلى كيفية بناء الحديث عن الانفعال (Scheff سنة ١٩٩٠) ، ولكن قد كان ثمة اهتمام أقل بتصور الانفعال عقلياً في حد ذاته. ويأثل هذه الجهود أهمية، أنها ليست كافية، لأن الانفعال يحتاج إلى أن يعرض على نحو مباشر. فهل التحدث عن الانفعال مرادف لتجربة الشعور ؟ أقول إنه ليس كذلك. ويستثنى الانفعال العاطفي الياباني (Amari Katsumata سنة ١٩٥٤)، الذي يعبر عن مشاعر المسئولية البتوية، وليس له مصطلح يرادفه في اللغة الإنجليزية. فهل يعني هذا إذن أن من يتكلمون اللغة الإنجليزية لا يشعرون بهذه العاطفة؟ حتى لو كانت التأثيرات الاجتماعية على الكيفية التي يتحدث بها الناس عن الانفعال معروضة في قوالب، فإن هذا ينطبق إلى الكيفية التي يكاد الناس بها الانفعال. وأقدم هنا أنموذجاً للانفعال كخاصية "فوق عقلانية" تضم القرينة والطبيعة الرفيعة للتجربة الانسانية.

### تراث نماذج الانفعال كلاعقلانية

حيث توجد النماذج ، يبدو الانفعال وكأنه قد عرض على الوجه الذي لا يكونه بصورة أفضل مما عرض على الوجه الذي يكونه. لقد عرض الانفعال على أنه نوع من مقولة "الأخر" التي تضم السلوكيات كافة التي لا يمكن تفسيرها في نطاق أنموذج معرفي عقلائي. وأرى أن هذا قصور للجانب المعرفي، وليس تمثيلاً صالحاً لخاصية الانفعال البشري. ويمكن تعيين أوجه القصور في نطاقين هما - عدم إمكانية التعليل والنسبية.

### عدم إمكانية التعليل:

يمكن اقتفاء أثر الانفعال من ناحية عدم إمكانية التعليل حتى أرسطو الذي رأى أن « الإدراك المعرفي جزء جوهري للاستجابة الانفعالية » و « أن الانفعالات يمكن أن تكون رشيدة » (Erickson سنة ١٩٧٤ : ص ٢٠٥). وأن مالميس عقلائياً هو بحكم تعريفه ما لا يمكن تعليله بالتحديد، ولذلك فإنه لا عقلاني، وبالتالي، لا يمكن تبريره إلا بلغة القوى الخارجية، مثل الأمراض. وتمر الفكرة القائلة إن الأفعال رشيدة، ومقدرة ، ومُدركة ، مرور الكرام على أشكال عديدة للنظرية الاجتماعية، بدءاً بعلماء كلاسيكيين مثل فليبر ،

ودور كايم، حتى المحاولات الأقرب عهداً مثل نعته على أنه التفاعل الرمزي، على أن النظريات التقليدية في علم الاجتماع تقدم في أفضل الأحوال أنموذجاً عقلانياً لا عقلانياً للكانن البشري (Rule سنة ١٩٨٩). ولذلك ، غالباً ما يصنف السلوك الانفعالي بطريقة تحكيمية مع السلوك اللاعقلاني، لأنه لا يمكن أن يفسر في نطاق حدود الأنموذج. ولا أزمع أن هذا لا يمكن ليس لأن الانفعال غير متصل بالموضوع، بل لأن النماذج الاجتماعية التقليدية قد اعتبرته ظاهرة عارضة. إنه يقع خارج فئات السلوك البشري، التي اعتدنا على رؤيتها. وهذا موقف عقلي معرفي أساسي حيال ما يكون، أو ما لا يكون، على صلة بظاهرة الاهتمام التي تؤدي إلى تصنيف كل ما لا يمكن تعليله من السلوك على أنه لا عقلاني، بما في ذلك الانفعال. ولذلك فقد عرض الانفعال خارج علم الاجتماع بفعلية أكثر مما عرض في داخله. ويعني هذا أن نماذج الانفعال التي تبحث عن عوامل اجتماعية في الانفعالات سواء في داخل علم الاجتماع، أم في خارجه تتجه إلى طريق مسدود.

ويظهر هذا الميل في السياق الاجتماعي للنظرية السوسولوجية حين تبرر تصنيف الانفعالات مع نظريات عن المرض أو الهرمونات. ويؤدي هذا إلى كل من التفسير والتدخل في قواعد الأنموذج الطبي في علوم خارج علم الاجتماع. ويركز الافتراض الضمني للأنموذج الطبي الانتباه على الفرد كوحدة للتحليل، نابذاً ديناميات المستوى الجماعي التي قد يكون لها أهمية عند علماء الاجتماع. وقد يشتق عدم الانتباه إلى الانفعال في علم الاجتماع، وإحالاته إلى علوم مثل الطب، وعلم النفس، والطب النفسي، والخدمة الاجتماعية أو معالجة الأسرة (انظر Kemper سنة ١٩٧٨ لبحث دقائق الموضوع) من مشكلات أساسية بدرجة أكثر للنماذج الاجتماعية التقليدية. وتفتقر هذه النماذج إلى تكوينات تكون قادرة على الإحاطة بالطبيعة الفريدة للانفعال البشري، ولذلك لابد أن تعدد ظاهرة مصاحبة من اهتمام شخص آخر.

### النسبية

إن الانفعال كنسبية عقلانية مشتق من عدم إمكانية التعليل، ويمكن أن يوازي مفهوم النسبية الجنسية. ومن الناحية التاريخية، تم تصور الانفعال بأنه على صلة بالأنموذج العقلاني للسلوك البشري. ذلك أن ما ليس عقلانياً، يكون لذلك لا عقلانياً، جاعلاً الانفعال خاصية على صلة باللاعقلانية. ولا يتطرق هذا إلى احتمالية أن الانفعال له حياة وطبيعة خاصة به.

ويمكن توازي الانفعال مع الجنسية في ملاحظات فرويد (سنة ١٩٦٥) [ سنة ١٩٣٣ ]، ودي بوفوار (سنة ١٩٧٤)، وكلاهما باديء من مواقف عقلية مختلفة ، وأشار إلى أن المرأة يحكم عليها نسبياً بالقياس إلى الرجل ، ولذلك تعتبر غير كفء كما هي

الحال مع الانفعال، تكون إمكانية النسوية كخاصية بطبيعتها الذاتية الفريدة والمشروعة، غير مريثة. والرأى عندى أن الانفعال خاصية بذاته وشيئاً منفصلاً عن العقلانية.

وعند هذه النقطة يمكن أن تتسج عدم إمكانية التعليل والنسبية معاً. ومن المحتمل ألا يكون عدم إمكانية التعليل ونسبية الانفعال متوازيين فى مسائل الجنسية وحسب، لكنهما مرتبطان ببعضهما ببعض أيضاً. وفى السياق الاجتماعى للنظرية الاجتماعية، يكون ارتباط المرأة كنسبية وغير قابلة للتعليل على السواء متصلة بارتباط الانفعال بالمرأة. وربما يكون هناك مبالغة فى التبسيط إلى حد الإفراط، بمعاملة الانفعال كسلوك ظاهرى مصاحب بالنسبة للرجال والنساء على السواء، وبدرجة ضارة بالتفسير.

ومن أجل الإيضاح، قد يصور العرض الإدراكى المعرفى العقلانى فى علم الإجرام وبقاعية مشهداً يجلس فيه أحد المذنبين المحتملين منتظراً ضحية، مرجحاً الأفضليات عنده: لو أغتصبت امرأة ساعاقب بالنسجين س من السنين، لكن لو قتلت رجلاً ساعاقب بالسجن س من السنين + عدداً آخر من السنين. والطريقة التى تفهم وتعامل بها الظواهر، تعرض العمل الإجرامى كعملية عقلانية لترجيح الأفضليات ولا تصيب جرائم العاطفة أو انفعال الأهداف لأنه ليس ثمة أنموذج واحد للانفعال يفى بالفرض، سوى اللاعقلانية.

إذا كان لا يمكن تفسير سلوك ما بأنموذج إدراكى معرفى / عقلانى، فإنه يعد سلوكاً خارجياً بالنسبة للظواهر. ويفرغ هذا التطبيب والوجود الشخصى. وتبدأ عملية الوجود الفردى برؤية العقلانية كسمة فردية وحسب. ويوحى النظر إلى الفرد وعدم رؤية أى علة عقلانية بالأسس الطبية الظاهرية أو النفسانية. ولذلك، يكون التدخل موجهاً إلى هذا الشكل من العلة، و « يعالج » على هذا الأساس ويتركز الاستعمال لأسلوب « المعالجة » نفسه على الأفراد مع إهمال البيئة ويعنى تجاوز العقلانية أن نمضى قدماً من حدود العرض الإدراكى المعرفى العقلانى بالسماح للانفعال أن يعرض على أنه قرينة أكثر منه سمة فردية وحسب.

وقد يكون الانفعال كخاصية بشرية مختلفة من حيث الطبقة والطبيعة عن خواص مثل الادراك المعرفى والقوة العقلية، وهو بهذا الوضع يحتاج إلى أنموذج يتعرف على طبيعته الفريدة. وإذا كان الانفعال مختلفاً فى طبيعته عن الإدراك المعرفى، لكننا نستخدم النماذج نفسها للتعرف عليه، فإننا نحاول فى واقع الأمر، أن نضع الماء فى غربال، لأن الغربال يسك ويحتفظ بالذيق.

وإذا أردنا أن نمسك الماء، فلا بد لنا أن نبتكر نماذج تتعرف على طبيعة الماء، ومن ثم تساعدنا على الإمساك به.

## أسس لما "فوق العقلانية"

يساعد النموذج "فوق العقلانية" على فهم الانفعال ، وتجاوز العقلانية يتم على أساسين. أولاً ، يتجاوز الانفعال العقلانية لأنه يمكن أن يفهم كخاصية جماعية أكثر مما يفهم كخاصية فردية وحسب. ثانياً ، يعلو الانفعال على العقلانية في أنه مركزي بدرجة أكثر ، وخاصية عالية الطبقة للطبيعة البشرية.

ويمكن أن يرى الانفعال كخاصية طارئة على المستوى الجماعي. وعادة ما يستخدم الخوف والإثارة الجنسية، وعدم الأمان ، والحب ، لكي يفسر السلوك الفردي. ويمكن أيضاً أن ترى حالات الشعور هذه على أنها خواص طارئة للعلاقات. وتوجد أسس هذا الموقف العقلي في نماذج اجتماعية ونفسانية وطبيعية، لكن جذورها راسخة إلى أقصى حد في أسواق أسلوب نظرية عامة للنظم.

وقد ساعدت أعمال أقرب عهداً في تطوير مفاهيم خاصة بالانفعالات بإدراك ارتباطها بالسياق والقرينة (Harre سنة ١٩٨٦). ومن الناحية النظمية، تنظر هذه النماذج إلى الانفعال على أنه سمة فردية محكومة، ومحددة الشكل، وجبرية، أو متأثرة بالبيئة الاجتماعية (Radley سنة ١٩٨٨ ، أو Coutler سنة ١٩٨٦). وأرى امتداداً لهذا الخط الفكري، أن يعرض الانفعال على أنه خاصية طارئة للبيئة، وعلى أنه جزء لا ينفصل عن البيئة، ويفعل هذا أعرض مفاهيم الانفعال والبيئة على وجه أكمل.

وفي تصوري أن المجتمع والانفعال طارئان مشتركان معاً. فالانفعال جزء لا يتجزأ للبيئة. وتنزع المفاهيم السائدة إلى دراسة الدور القسري والحاكم أو الجبري للمجتمع. ولذلك ، لا يتيح هذا النمط العملية التفاعلية للمفهوم التي يترسخ بها المعنى. ويوفر أسلوب النظرية العامة للنظم، المرونة اللازمة لتحليل الإيجاب. ويقدم هذا احتمالية تفسير نتائج السلوك على مستوى الحالة، ويعبر الوضع المتضمن « للمتغير المستقل » للبيئة الاجتماعية زد على ذلك أن الخواص الجوهرية للبيئة تنجم في أي جماعة من جزأين أو أكثر، ومن الممكن أن تسد الفجوة بين مستوى الجماعة الصغيرة ومستوى البيئة الاجتماعية.

وقد تعرفت النماذج الموجودة في علم الاجتماع، وعلم النفس، والطب النفسي على البيئة والانفعال، لكن لا يزال عليها حتى الآن أن تستكشف إمكانية فهم الانفعال كقرينة ويوفر أسلوب النظرية العامة للنظم وجه الطفرة التي تدمج هذه الأفكار المتباينة حالياً.

## القرينة والانفعال:

تعرض القرينة كموضوع رئيسي في كل من المدارس الثلاث المحددة للنظرية

السوسيولوجية بوجه عام : نظرية الصراع، والمذهب الوظيفي البنوي، ومذهب التفاعل الرمزي. وقد أقام علم الاجتماع الصراع على كتابات ماركس الأصلية، لكنه احتفظ بتوكيده على نوعية بيثة الظواهر. ويستخدم المذهب الوظيفي البنوي مفاهيم مثل التشابه الحيوي، والتوازن، والتطور، والوظيفة، وتعترف كلها بالطبيعة المتكاملة للظواهر، وبضرورة أن تعد الظواهر الاجتماعية كإجزاء من كل أكبر. وقام مذهب التفاعل الرمزي على فكرة الطبيعة الذاتية للظواهر البشرية، متضمناً معنى التفاعل بالنسبة للممثلين المشاركين فيها. وقد عرضت في نطاق هذا الخط الفكري مفاهيم مثل : الرموز، معنى المستوى الجماعي، نتاج الفريق، والتعريف السائد (Offman سنة ١٩٥٩). وتشير كلها إلى المعنى الجمعي النوعي في الجماعة الأقرب، والقرينة القائمة بين الأفراد.

ولكن، بينما تبدو كل واحدة من هذه المدارس الثلاث مشغولة بقضايا القرينة، إلا أنها على ما يبدو تركز منحصرة في مناظرة حول الطبيعة الدقيقة للقرينة ومحول افتراضات احتمالية اقتصادية للصراع والمظهر الخارجي للظواهر الاجتماعية في المذهب الوظيفي البنوي، وذاتية الظواهر الاجتماعية في مذهب التفاعل الرمزي، دون توحيد هذه المدارس إزاء قضية السياق المشتركة. علاوة على ذلك، أن الانشغال بما يسمى الهيكل الكبير / المصغر أو المعنى البنوي الذاتي يناقش نظرية القوى التقليدية السوسيولوجية على نحو يشبه مسألة إما / أو، حتى لو كانت القضية الأساسية للقرينة مسألة مشتركة. وتواجه النماذج السوسيولوجية صعوبة في التعامل مع ظواهر مثل : الانتحار، وقتل الغير، وقتل الأطفال، وحمل النساء غير المتزوجات. وبينما يمكن توجيه النزعات العادية للسكان، إلا أن ديناميات الاختيار والنتيجة يبقى تفسيرها متعذراً على مستوى الحالة. وتواجه النظرية السوسيولوجية صعوبة في تفسير السبب، في ظل ظروف متعائلة بوضوح، في أن جون دوى يضرب زوجته، بينما جيم دوى لا يفعل هذا. ويظهر التفاعل « لينسل من الصدع » بين وضع التصورات العقلية الكبيرة / المصغرة والبنوية / الذاتية. وأرى أن هذا الصدع يمكن أن يربأ بأنموذج قرنتي للأفعال.

وفي مجال علم النفس، يمكن أن نلاحظ ثلاث إضافات رئيسية لمسألة البيئة هي : نظرية المجال، وعلم النفس الكلي (علم نفس الجشتالت)، ونظرية الاتصال. والرسالة في نظرية المجال هي أن الإدراك نسبي. ويشير لفين Lewin، وهو من علماء نظرية المجال إلى " (أن سلوكاً ما) أو أي سلوك أو أي تغيير آخر في المجال النفساني يعتمد وحسب على المجال النفساني في ذاك الوقت " (سنة ١٩٥١). ووفقاً لهذا التصور، فمن الضروري أن نفهم موضوعاً على صلة بالمجال المحيط بها أو بالبيئة، لتعرف الطريقة التي ينظم بها

الناس إدراكاتهم الحسية لذلك الموضوع ، ويركز علم النفس الكلى اهتمامه على الكليات الطارئة التي يبتدعها البشر (Kast ,Rosenzweig ,checkland) سنة ١٩٨٣). وقد عمل Ash (سنة ١٩٨١) على تقديم هذا الخط الفكري باكتشاف الطبيعة النسبية للإدراك الحسى (ناقشها Zajonc سنة ١٩٦٨). وتصنع نظرية الاتصال (Watzlawick ، و Beavin ، و Jackson سنة ١٩٦٧) تعرفاً مباشراً على البيئة وتقدم مفاهيم تحيط بالروابط بين أنماط الاتصال والطبيعة المستمرة للعلاقات بين الأفراد. وتوفر مفاهيم الوصف والسيطرة طريقة ربط المعلومات المتحفظة بمعناها فى السياق. وتتعترف هذه النماذج فى علم النفس بالبيئة لكن لا يعترف أحد بطريقة مباشرة بكيف يرتبط الانفعال بالبيئة، ولهذا ، لا يقدم أحد معدات التصور العقلى لفهم مشاعر مثل مشاعر إدراك العلاقات.

وفى مجال الطب النفسى، أضاف دافيدريس David Reiss إضافة هامة إلى دراسة البيئة مع ابتكار أنموذج هو « أنموذج الأسرة » (سنة ١٩٨١). كان هذا الأنموذج قد صمم للفت النظر نحو التكرينات المشاركة فى الأسرات، وخواص مستوى الجماعة التى «يعتقد فيها كل الأعضاء» (سنة ١٩٨١ : ٦٧). ويوفر هذا التصور تقدماً هاماً للنماذج القائمة، إذ أنه ينتقل إلى دراسة الكيفية التى تعالج بها المعلومات فى الأسرات. ويبدأ رسم هذا التصور تفصيلاً بتنظيم ديناميات معالجة المعلومات ومن الممكن أن يرى هذا كامتداد لنظرية الاتصال، وبهذا تتوافر وسيلة لعرض نوعية عملية الاتصال فى الحالات الفردية. ولكن ، بينما يمكن الإحاطة بعملية الاتصال عن طريق الأنموذج، لا يتم التعرف على الانفعال مباشرة، مع أن المؤلف يعترف بأنه هام على ما يرجع. ويلاحظ أنه ربما كان من المفيد أن نسجل ، « بعض العلاقات المنهجية بين حالات الشعور للأسرات، والقيام بها طبقاً للأصول المتبعة » (سنة ١٩٨١ : ص ٥٩).

ومن المحتمل أن التعرف الفعال لأقصى درجة على الانفعال فى السلوك البشرى، كان فى مجال الطب النفسى بدءاً بالعمل الرائد لفرويد (سنة ١٩٣٣). وقد كان الخط الرئيسى لمناقشة النقد النفسانى الذى يربط السلوك بالدوافع الأولية الضمنية والمثيرات الانفعالية ، مثيراً على نحو هائل ومفهومياً مؤثراً. ومنذ عهد أقرب، أكد العمل دور الانفعال فى الاضطراب النفسى ومعالجة الأسرة (Mintz , goldstein , Fallon , Doane سنة ١٩٨٥) والحاجة إلى استخدام أنموذج للسلوك البشرى الجماعى. ومن سوء الحظ، أنه على الرغم من أن الانفعال كان قد تم التعرف عليه، إلا أنه لم يكن قد تصوّر عقلياً بطريقة

مباشرة كسمة للجماعة. وتجنح نماذج السلوك - حتى حيث تتعرف على أهمية الانفعال كبيئة إلى عوامل الإجبار لمناهج الأمودج الطبى التقليدى، التى تعامل الأفراد كوحدة للتحليل.

وفى كل المجالات الثلاثة، تعرض البيئة على أنها مسألة حاسمة لفهم السلوك البشرى، كما يفعل الانفعال، لكن احتمالية أن الانفعال قد يكون خاصة للبيئة فذلك أمر غير متعرف عليه. ولم تبتكر هذه النماذج، وهى آخذة فى التعرف على أهمية البيئة فى دراسة السلوك البشرى، إطاراً للتصور العقلى قادراً على اكتشاف الانفعال كخاصية بيئية ويترك هذا جانباً رئيسياً لابتكار نماذج جديدة لدراسة الانفعال.

فهل نستطيع أن ندرك الانفعال على أنه خاصة أقول إن هذه حيرة لا يمكن أن تواجه بتوحيد الأفكار النظرية. كما أن القواعد الافتراضية للنظريات التى ذكرتها متباينة ومتناقضة بدرجة شديدة لدرجة تجعل من الصعب أن تمتزج فى « أساس مشترك » لنظرية بيئية انفعالية. بل، إن ما اقترحه هو نقلة فى التفكير إلى نمط جديد للأمودج : أسلوب نظرية عامة للنظم. وتقدم هذه وسيلة مواجهة القضايا التى ركزت عليها طرق التناول التقليدية، دون اللجوء إلى العبث بالقواعد الافتراضية المثبتة بها.

### الانفعال كبيئة : عدم القابلية للتجزؤ

يحتمل أن الانفعال قد أهمل فى نماذج تقليدية باستخدام بؤرة شديدة الاتساع وشديدة الضيق على السواء. فى حين تغفل وحدة المجتمع أو الفرد عن احتمالية التدرجات البيئية؟ بداية من اثنين مع زيادة العدد تصاعدياً. وترى هذه التدرجات بمساعدة أسلوب النظرية العامة للنظم.

ومن سوء الفهم المتعدد الأشكال، يكون لأسلوب النظرية العامة للنظم مطلب واحد، هو استخدام قاعدة عدم القابلية للتجزؤ - أى أن الكل أكبر من حاصل جمع أجزائه. والاهتمام بخواص تنظيم هذه الكليات الطارئة هو لب ما يعنيه منها (Rapoport سنة ١٩٦٨ ، Von Bertalanffy سنة ١٩٦٨). وقد نشأ هذا الأسلوب استجابة لتزايد السخط على النماذج الميكانيكية للظواهر البيولوجية والاجتماعية. إنه يقاوم الاتجاه «العلمى» (Sutherland سنة ١٩٧٣) لتفكيك النظم وتحليلها جزءاً جزءاً.

وبالاشتقاق ، كما يستبين فى كتابات فينر Weiner (سنة ١٩٤٨) ، و ثسون برتلانفى Von Bertalanffy (سنة ١٩٦٨) ، Rapoport (سنة ١٩٨٩) ، يوفر هذا



وسيلة تكسب العلم صفة إنسانية. ويحتمل أن يكون العلم الذي يعرف بأنه عملية تنقية للنظرية ، قد اختلط تاريخياً مع مذهب الوضعية المنطقية. وقد يشتق النموذج المعرفي العقلاني للبشر سواء ممن يجرى عليهم البحث أو من الباحثين ، ومن مظهر المنطق الوضعي الخارجي أكثر مما يشتق من العلم نفسه. وظهر رواد أسلوب النظرية العامة للنظم ليذكركو هذا ، وليدعوا إلى تركيب نماذج في العلم تحيد من الناحية المعرفية عن مفاهيم الوحدات الميكانيكية والعلة الخطية اللتين هما لب مذهب الوضعية المنطقية. ويمكن أن يسترشد وضع علم للبشر على يد البشر أنفسهم بأنموذج يتسم بعدم القابلية للتجزؤ، ويعترف بنشوء السمات البشرية مثل المعنى والشعور.

ويجهد مفهوم عدم القابلية للتجزؤ - أى الكل أكبر من حاصل جمع أجزائه - الذى هو نقطة انطلاق أسلوب النظرية العامة للنظم، لنقله فى التفكير عن الانفعال. وهو يركز الانتباه على الخواص الطارئة لجماعات من جزأين أو أكثر. وليست هذه الكليات الطارئة إلا بيئات. ويعنى النظر إلى مستوى البيئة رؤية العلاقة من حيث هى كل ، وليس رؤية الأفراد كل على حدة. ومن الممكن أن ننظر فى نطاق هذا الموقف العتلى إلى أنماط التغذية الاسترجاعية التى قد تولد علاقة تتسم بالتعسف أو اللامبالاة أو الإقراض. وقد لا تظهر هذه الأنماط حين تجرى دراسة عضو واحد من الجماعة خارج البيئة الانفعالية للجماعة. ويتحول السؤال من ماذا يمكن تحت الديناميات النفسية الباطنية بحيث يحفز اللامبالاة على الظهور؟ إلى أى نمط من الأنماط الانفعالية فى الأسرة يرجع تفسير ظهور اللامبالاة؟ البؤرة مركزة على الأنماط الزائدة عن الحاجة فى كليات طارئة، وعلى بيئة ظواهر معينة. وكان أحد الفروع المثيرة إلى أقصى حد لهذا الأسلوب هو نظرية المبراة الخادعة، كماهى مطبقة فى دراسات السلام والصراع. ولا يمكن أن يرى تزايد حدة التسليح والصراع النووى الحرارى على أنهما ظواهر فردية. فكل الأجزاء متصلة فى العملية على نحو لا يمكن الخلاص منه، الأمر الذى يجعل من أى عمل أو أى لا عمل علة فى العملية من حيث هى كل. وتصبح المهمة بعد التعرف على السلسلة السببية لهذه التغذية الاسترجاعية ، هى تعيين الحدود وتحليل الخواص الطارئة للجماعات. ومن الضروري أن نتخلى عن البؤرة الوحيدة على أى جزء مفرد لنبتكر طرقاً لتغيير النمط من حيث هو كل.

وقد بين العمل فى نطاق أسلوب النظرية العامة للنظم فى مجالات الطب النفسى (Laing سنة ١٩٦٩)، وعلم النفس (Watzlawick وآخرون سنة ١٩٦٧)، والأنثروبولوجيا (Bateson سنة ١٩٥٦)، أنماطاً فى السلوك تتكرر بشكل موقر مع

أنه لا يتسم بالعقلانية. وتكون الأنماط التي تفسر ما هو متعذر تفسيره حتى الآن قابلة للكشف حين يدرس السلوك الفردي على أنه جزء من بيئة ما، مثل وحدة الأسرة. وتركز المناهج المستشهد بها فيما تقدم على ديناميات الاتصال التي تؤدي إلى انحرافات في السلوك. وقد تم في مؤلف حديث وضع نماذج للخواص الانفعالية لهذه الأنماط (Hanson سنة ١٩٨٩).

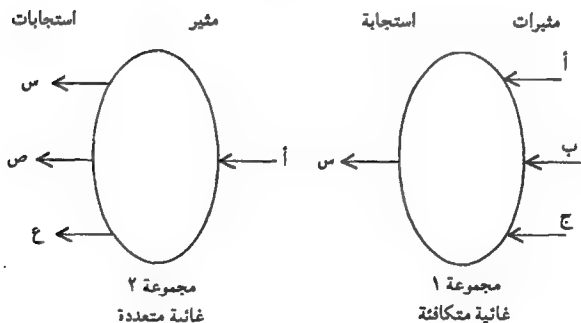
ويشير أسلوب النظرية العامة للنظم إلى أن دراسة كائن بشري كفرد عاقل تؤدي إلى نفس المشكلات التي وجدت حين أدخلت المادة المعروفة باسم DDT إلى الظواهر المتحفظة عن الحشرات. وتوحي النقلة المعرفية برؤية «ونمذجة» أي ظواهر على أنها بيئية. وحين نتناول جانباً فردياً واحداً مثل قانون الإجهاض، ومقاومة الحشرات، واحتكاكات الدواء، والمصاب بالقصام - يؤثر هذا الجزء على كل الأجزاء الأخرى للنظم، طبقاً للطبيعة الموصلة التي تتميز بها الظواهر. زد على ذلك، أنه لا يمكن التنبؤ بالأثر النهائي القائم على معرفة الفعل الأولى وحده بسبب الخواص الطارئة للنظم. وقبل أن يكون التنبؤ الدقيق أمراً ممكناً لابد أن تفهم طبيعة النظام. ولذلك، فإن مهمة مُنظّر النظم العامة هي فهم طبيعة النظام كوحدة. وتضع نظرية النظم من أجل هذه الغاية أدوات تصورية تحيط بالأنماط الملحوظة في النظم، ويمكن أن تستخدم لتحقيق مجموعة من الأهداف. وبأسلوب قياس التمثيل، يمكن أن يستخدم المشرط في جراحة القلب أو في القتل، لكن المشرط في حد ذاته لا يحدد كيف يستخدم. ولا يقدم تبريراً كاملاً للجمع بين الجراح كريستيان، والنشال چاك، معاً. وأقترح أن يضاف إلى ظواهر المستوى الجماعي الخاصية الهامة للإتفاعال الغائبة حتى الآن. ويمكن أن توجد القوة الانفعالية الدافعة للسلوك على مستوى الجماعات. كما أن النماذج الدورية للمعاملة السيئة للأسرة ليست سوى نمط واحد للظواهر التي توضح الحاجة إلى دراسة الديناميات الانفعالية لعلاقة الزوج والزوجة، دون تقسيم هذه الظاهرة إلى أدوار للضحية ولمرتكب الجرم. ويجب أن يوضح فشل استراتيجية فصل الأزواج والزوجات المغالطات المنطقية لاستخدام وحدات فردية في تحليل هذه الظاهرة. ولماذا يفشل الفصل الجسدي بوجه عام؟ أقول إن الروابط الانفعالية تظل باقية حتى إذا توقف التفاعل الجسدي. ولابد أن تدرس هذه الروابط الانفعالية المتعلقة بوضع ما على أنها جزء حاسم من الظاهرة قبل أن توجد وسيلة وقف المعاملة السيئة.

## الانفعال كخاصية عالية الطبقة : غائية متكافئة/غائية متعددة

إذا كانت قاعدة عدم القابلية للتجزؤ مقبولة كوسيلة لعرض الانفعال كهيئة، فإنه يمكن الاعتماد على أسلوب النظرية العامة للنظم. كما أن الغائية المتكافئة / الغائية المتعددة هي التفاعلية التفاضلية للنظم بالنسبة للمثيرات. ويعتمد الربط النوعي لهذا المفهوم العام للانفعال على عمل تومكين Tomkin (سنة ١٩٧٠ ، ١٩٦٥ ، ١٩٦٢). وتوضح هذه الدراسة صدارة الانفعال ، والحاجة إلى اعتباره سمة للبيئة.

وتوضح الغائية المتكافئة / الغائية المتعددة. أنه بفضل تبادلية علاقة الأجزاء في كليات نظامية ثابتة فقد لا يمكن التنبؤ بنتيجة مثير ما على ذلك النظام. ومن الممكن أن نحصل على النتيجة نفسها من مجموعة من المثيرات «غائية متكافئة»، وأن نحصل على مجموعة من النتائج من مثير واحد «غائية متعددة» (كاست Kast ، وروزنفيج Ro-senzweig ، شيكلاند Checkland سنة ١٩٨٣ ؛ Rapoport سنة ١٩٦٨ ؛ أو واتزلوايك Watzlawick ، وبيفين Beavin ، وچاكسون Jackson سنة ١٩٦٧). ويمكن توضيح هذا بيانياً، كما في شكل رقم ١.

(شكل رقم ١)



## التفاعلية الانفعالية فى الجماعات البشرية.

وتعنى الخواص الطارئة للنظم أن النتائج النهائية لا يمكن التنبؤ بها على أساس معلومات عن المدخلات الأولية وحسب. وربما تظهر نتائج غير متوقعة ، إذا كانت تلك النظم تعرض خواص غير قابلة للتجزؤ. ، ولذلك ، لا تكون نماذج السببية الخطية مفيدة لدراسة النظم إلى حد كبير. والأهم هو الانتباه إلى طبيعة النماذج الطارئة فى النظام. هذا حيث تصبح التفاعلات على صلة بالموضوع.

ويمكن أن تفهم التفاعلات على أنها الاستجابة التفاضلية لمثيرات فى الجانب الآخر من النظم. وأنها تنتمى إلى مفهوم تومكينز للانفعال على أنه مكبر صوت، وخاصة للكائنات البشرية ، ربما يخدم إما ليزيد، وإما ليققل رد الفعل للرسائل (سنة ١٩٦٢). لقد فهم تومكينز الانفعال على أنه سمة فردية. وأرى أن فكرته عن الانفعال كمضخم يمكن أن ترتبط بشكل مناسب بمفهوم الغائية المتكافئة / الغائية المتعددة. / فالانفعال خاصية تنظيم يودى إلى تباين فى ردود الفعل للمثيرات. وعلى هذا ، يمكن أن يجعل مفهوم تومكينز على صلة بأسلوب النظرية العامة للنظم. وبالتسليم بهذا يمكن أن يعرض الانفعال كخاصية للجماعة أكثر مما هو خاصية للفرد، وكعنصر لبيئة غير قابلة للتجزؤ. فالنظم تضخم المثيرات. وهذا أنموذج عام على صلة بأى نمط للنظام.

ومن خلال الغائية المتكافئة / الغائية المتعددة، يمكن أن يرى الانفعال على أنه مضخم ومقلل على السواء. وعلى هذا يكون الانفعال خاصية عالية الطبقة يعمل كالمفتاح القاطع للتيار الذى يوصل أو يفصل، وينقل التفاعلية التفاضلية للمثيرات إلى مستويات أخرى، مثل الإدراك المعرفى والاتصال. وتستطيع التفاعلات أن تختصر طريق العقل، والحس، والاستجابة النفسانية جاعلة إياها خواصاً من طبقة عالية.

### بحث : الانفعال البيئى يزداد تقدماً

يمهد فهم الانفعال على أنه فوق عقلاى ، وخاصية فريدة من طبقة عالية للجماعات البشرية والسبيل لبحث مجموعة من النظم. ويمكن أن تطبق فكرة الانفعال، والتضخيم والتقليل المؤدى إلى نتائج الغائية المتكافئة / الغائية المتعددة ، على كثير من الظواهر ، وعلى مجموعة مستويات. وما أن يحدد المفهوم الذى يمكن أن يساعد على تنظيم الظواهر المرعية، حتى تبدأ عملية جعل هذه الظواهر قابلة للتفسير. ويمكن أن يساهم أنموذج للانفعال كبيئة فى توفير وسيلة تنظيم النتائج الطارئة، والتى تكون لذلك غير متوقعة فى أحيان كثيرة. ومن المحتمل أن هذا سوف يصنع ما يسمى السلوك المتعذر تفسيره، واللاعقلاى، أو «العشوائى» والقابل للنمذجة، ولذلك يمكن تفسيره».

فهل استطاع إينشتين أن يتنبأ أن  $E = mc^2$  سوف ينتج عنها آخر الأمر تدمير مدينتي هيروشيما وناجازاكي؟ وهل كان النجاح اللدليل لمبتدعات مثل "Hoola Hoops" , "Trivial Pursuit" , "Pet" , "Rocks" , "Cabbage Patch Kinds" , أمراً متوقفاً باستخدام نماذج ومناهج تقليدية؟ أقول لا. توضح كل هذه الأمثلة الديناميات الأساسية لأنموذج الانفعال غير القابل للتجزؤ، وخواص بيئية الغائبة المتكافئة / الغائبة المتعددة. وبصورة من الصور ، حين أدخلت هذه المثيرات الفردية فى النظام ، ضُخمت إلى درجة أن أثرها النهائى لم يمكن التنبؤ به. ومعرفة قدرة النظم على التضخم هى الخطوة الأولى فى جدولة الخصائص النوعية المميرة التى تحدد النتائج المختلفة. وقد يؤدى هذا إلى دقة أعظم للتنبؤ، ومن هنا تخبر بالأفعال التى يضطلع النظام بها . وربما يقدم استخدام أنموذج عام للخواص الانفعالية يد العون فى التنبؤ بما يعد الآن متعذر التفسير، وقد تكون له مضامين بعيدة المدى فى اكتشاف موضوعات مثل سباق التسلح ، و التسويق ، أو تتابع العنف فى الأسرة.

## References

- Asch, S. E. 1981. "The individual and the group." In F. Emery, ed., *Systems Thinking*: 2, 138-156, Markham: Penguin Books, Canada.
- Bateson, G. 1956. "Towards a Theory of Schizophrenia." *Behavioral Science* 1:251-264.
- de Beauvoir, S. 1974. *The Second Sex*. New York: Vintage Books.
- von Bertalanffy, L. 1968. *General System Theory*. New York: George Braziller.
- Checkland, P. B. 1983. "Science and the systems movement." In Open Systems Group, ed., *Systems Behavior*, 26-43. New York: Harper and Row Publishers, 3d edition.
- Coulter, J. 1986. "Affect and social context: Emotion definition as a social task." In R. Harre, ed., *The Social Construction of Emotions*, 120-13. New York: Basil Blackwell.
- Doane, J. A., I. R. H. Falloon, M. J. Goldstein, and J. Mintz. 1985. "Parental affective style and the treatment of schizophrenia." *Archives of General Psychiatry* 42:34-42.
- Erickson, K. V. 1974. *Aristotle: The Classical Heritage of Rhetoric*. Metuchen, New Jersey: Scarecrow Press.
- Freud, S. 1965 (1933). *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis*. New York: W. W. Norton.
- Goffman, E. 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Doubleday.

- Hanson, B. G. 1989. "Definitional Deficit: A Model of Senile Dementia in Context." *Family Process* 28(3): 281-289.
- Harre, R. 1986. "An Outline of the social constructionist viewpoint." In R. Harre, ed., *The Social Construction of Emotions*, 2-14. New York: Basil Blackwell.
- Kast, F. E., J. E. Rosenzweig, and P. B. Checkland. 1983. "The modern view: A systems approach." In Open Systems Group, ed., 3d ed., *Systems Behavior*, 44-58. New York: Harper and Row.
- Katsumata, S., ed. 1954. *Kenkyusha's New Japanese-English Dictionary*. Tokyo: Kenkyusha.
- Kemper, T. D. 1978. "Toward a Sociology of Emotions: Some Problems and Some Solutions" *The American Sociologist* 13:30-41.
- Laing, R. D. 1969. *The Politics of the Family*. London: Tavistock.
- Lewin, K. 1951. *Field Theory in Social Science*. New York: Harper and Brothers.
- Montgomery, L. M. 1908. *Anne of Green Gables*. Toronto: McClelland-Bantam.
- Radley, A. 1988. "The Social Form of Feeling." *British Journal of Social Psychology* 27:5-18.
- Rapoport, A. 1989. "The Redemption of Science." *Journal of Business Ethics* 8:157-165.
- Rapoport, A. 1968. "Foreword." In W. Buckley ed., *Modern Systems Research for the Behavioral Scientist*. Chicago: Aldine.
- Reiss, D. 1981. *The Family's Construction of Reality*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Rule, J. B. 1989. Rationality and Non-Rationality in Militant Collective Action." *Sociological Theory* 7(2):145-160.
- Scheff, T. 1990. *Microsociology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sutherland, J. W. 1973. *A General Systems Philosophy for the Social and Behavioral Sciences*. New York: George Braziller.
- Tomkins, S. S. 1970. "Affects as the Primary Motivational Systems." In M. B. Arnold, ed., *Feelings and Emotions*. New York: Academic Press.
- . 1965. "The biopsychosociality of the family." In A. J. Coale, L. A. Fallers, M. J. Levy, Jr., D. M. Schneider, and S. S. Tomkins, eds., *Aspects of the Analysis of Family Structure*, 102-248. Princeton: Princeton University Press.
- . 1962. *Affect, Imagery, Consciousness*, Vol. 1, New York: Springer.
- Watzlawick, P., J. H. Beavin, and D. D. Jackson. 1967. *Pragmatics of Human Communication*. New York: W. W. Norton.
- Weiner, N. 1948. *Cybernetics*. New York: John Wiley and Sons.
- Zajonc, R. B. 1968. "Cognitive theories in social psychology." In G. Lindzey and E. Aronson, eds., *The Handbook of Social Psychology*. Vol. 1. Don Mills: Addison-Wesley.

## نسيج الصور من الكاليجرام (العقيدة المصورة - إلى الصورة المجزأة)

بقلم : ولثجانج واكرناجيل

Wolfgang Wackernagel

يعتبر الـ Calligramme أى القصيدة التى يكون غودجها الطباعى صورة تناسب موضوع النص، هى الابن الشرعى لعلاقة طويلة بين الكتابة ورسم الصور ربما قدم الكتابة نفسها (قاموس الأدب - لاروس) لفن مشبوه للأقلية<sup>(١)</sup>.

وبدأ من المدخل الغربى لتاريخ الـ Calligramme، سأحاول أن أوضح كيف أن هذا الشكل الفنى قد يمثل فى الواقع شيئاً أكبر من مجرد شرح بمعنى فاصل خفيف بين الممارسات الأدبية، والجمالية، والميتافيزيقية، شيئاً أرقى وأكثر جدية أو بمعنى أصح أكثر امتداداً.

فبالإضافة لكون هذا النوع « القصيدى المصور » شيئاً ممتعاً فهو اتجاه إبداعى من حيث الحروف واللغة، وهو يحتوى على عناصر جادة ترتبط بالممارسة الواقعية للكتابة فى الحضارة الوسيطة.

وسبب سوء سمعة هذا النوع الأدبى Calligramme هو قلة نماذجه الجيدة وصعوبتها والوقت الذى تستهلكه. إذ لا يكفى أن تخلق قالباً ثم تصب فيه المادة دون تمييز، والقيود التى يفرضها البحث عن القالب تفقده جاذبيته بخاصة. إذا لم يتناسب هذا القالب بطريقة خلقة مع القيم الفنية والتقاليد التى يجب أن تراعى. ولأن الأمثلة التى قدمت من هذا النوع اعتمدت على قوالب سهلة فيما عدا بعض الأمثلة الملقة لأبولينير "Apollinaire" ولذلك لم يستطع الجمهور أن يجد المعايير الجمالية المناسبة لتقييم هذا الفرع المميز من الأدب. والمناقشة التى سأقدمها تأخذ خطأً دائرياً بمعنى أن تبدأ وتنتهى بـ رابيليه Rabelais الذى استعار هذا الشكل من عصر النهضة فوضع ليس فقط أصول النشوة الطبوغرافية ولكن أيضاً ليفيق منها بطريقة أفضل كما قال هو فى كلماته.

---

ترجمة : محمود عبد الرحمن فهمى.

## الزجاجة المقدسة

القصيدة الكاليجرامية «الزجاجة المقدسة أو الإلهية» The Sacred or Divine Bottle الذى بدأ البحث عنها فى الكتاب الثالث<sup>(٢)</sup>. «الذى ترجم فى لندن سنة ١٩٥٥ (مجموعة بنجومين) فى الفصل ٤٧ حيث يقرر بانورج استشارة كهنة الزجاجة ليعرف إذا كان سيتزوج - أيضاً الفصل الأول من الكتاب الرابع حيث يبدأ مع صديقه الرحلة للبحث عن جزيرة الزجاجة) هذه الكتب Oeuvres Completes "لجاك بولانجود" ولوسيان سيكلر" التى طبعت فى باريس. فى هذه القصيدة وبعد رسم المشهد رسماً فخماً وبعد شعائر رائعة مختلطة نجد أن الفصول ٣٤ - ٤٧ تتكون كلية من باكوس والزجاجة وخطب القصة يمكن تلخص كالتالى : بعد وصوله لجزيرة الزجاجة ويصحبته المصباح وعندما اقترب من معبد الزجاجة المقدسة. يقابل بانورج وزملاؤه الفلاسكا أو الزجاجة الكبيرة، التى يحف بها حرس من أرقى زجاجات فرنسا والتى تقودهم إلى الأميرة «باكوك» نسبة لباكوس والتى يعنى اسمها «زجاجة» باللغة العبرانية<sup>(٣)</sup>.

والأميرة باكوك وصيفة الزجاجة المقدسة وكاتبة كل أسرارها تقود الضيوف إلى سلم من الرخام تحت الأرض والذى ربما يمثل عنق الزجاجة المظلم. وفى النهاية وتحت عمر مزين بجملة معينة تفتح أبواب برونزية واسعة على معبد مضاء بمصابيح البراندى، مزينة بكل أنواع الروائع ومخصصة للعظيم باكوس، وهنا أيضاً توجد نافورة الزجاجة المقدسة التى يتصف ماؤها بالذ أنوع الخمور التى يصل إليها خيال الشارب<sup>(٤)</sup>.

نعود إلى بانيرج - الذى يصف نفسه كقمع صغير متواضع - والذى يود أن يسمع كلمة الزجاجة فى موضوع زواجه توضع عليه ملابس كبير الكهان، كما يزين بيودوته (كاهن أسرار باكوس) قبل أن ينشد القصيدة «على شكل الزجاجة» والتى تهمس بها باكوك فى أذنه. وهذه هى القصيدة الكاليجرامية المشهورة من فصل ٤٤<sup>(٥)</sup>. (انظر شكل ١).

ولا يستطيع كاهن الزجاجة إلا أن يتأثر بهذا الابتهاال أو التضرع وأظنك أيها القارئ تريد أن تعرف رد الكاهن بنفسك ولكن يجب أن تصبر قليلاً حتى تقرأ هذا الاستطراد التاريخي لموضوع الكالينجرام، وقبل أن تسمع رد الزجاجة الذى سنسوقه فى نهاية هذا العرض للموضوع اقرأ وشاهد شكل ١ وهو ضراعة بانيرج للزجاجة :



يا  
 زجاجة مليئة بالأسرار  
 بأذن واحدة أستمع إليك  
 لا تتمهلي هكذا ، قولى  
 كلمة واحدة تعتمد عليها  
 سمادة قلبي  
 فى هذا الشراب السماوى بداخلك  
 محترمين بأكسوس هازم الاتلديز  
 الذى يبيد كـل الحقائق ...  
 وبه الحسب الإلهى البعيد عن  
 كـل الكذب والخداع  
 فلنسمع روح نسوح العجوز  
 الذى أعطانا نعمتك  
 بكلمات رائحة أرجسوك  
 أرهقنى من تماسسى  
 ولا تدعى قطرة من خمرك  
 الأبيس أو الأمبر تضيق  
 بينما نحتفل معاً.  
 يا زجاجة مليئة بالأسرار  
 بأذن واحدة أستمع إليك  
 لا تتمهلي  
 قولى كلمة واحدة  
 تعتمد عليها سمادة قلبي

(شكل ١١)

## نماذج قديمة وأشكال متغيرة

يرجع تاريخ العقيدة وأصولها الكاليجرامية إلى كتاب العصور الكلاسيكية التى يستحضرها رابيليه فى كتابه الخامس. وكان أول ممارسى كتابتها فى الغرب «سيمياس» من رودس (القرن الرابع قبل الميلاد والذى ندين له بالبيضة الرائعة، والفأس والجناحين (القصاصد الكاليجرامية التى صورها) ، ثم هناك تلاميذه يشوقراطس من سيراكيوز (سيرنكس) ودوسيداس وسانتينوس وكاليماكوس وأبدع بالبيوس أو بتاتيانوس بروافيراس قصيدته الكاليجرامية Carmina Cancellata كارمينا كانسيلاتا فى عصر قسطنطينة.

أما فى الفترة بين العصور القديمة والعصور الوسطى فلدنا الكارمينا فيجوراتا Carmina Figurata ، لا يوت من فولدا<sup>(٦١)</sup>.

هذه القائمة لا تنتهى لأننا إذا أردنا أن ننظر إلى الظاهرة بمعناها الأشمل طبقاً للتعريف الإغريق لها : « لعبة الفن »، والتي تغطي كل أنواع النماذج الأصيلة واللعب بالحروف أو حتى وصف علامات نطق الألفاظ، فيجب أن نستشهد بمجموعة من الأمثلة من عصر النهضة (رابيليه مجرد فرد واحد من هذه المجموعة) وحتى عصر الباروك Ba-roque، وألاً ننسى المجموعة التي كان لورانس شيترن ولويس كارول من القرن الثامن عشر من بينهم ومعهم مالا يميزه من القرن التاسع عشر الذى أبدع Coup de dés.

أما فى القرن العشرين فإن نهضة الكاليجرام لا تنفصل عن تأثير أبولينير (جليوم). ونحن نعرف أن اهتمام جليوم أبولينير بالصفات المرئية للنص كان نتيجة لصلته الوثيقة ببعض أشهر فناني القرن الجديد : ديران Derain فى ١٩٠٣ ، بيكاسو بعد ١٩٠٤ ، وفيما بعد ديبلونيز حيث كان هناك تبادل مثمر بينهم أثمر فى ١٩١٣ نشر "Peintres Cubistes, meditations esthétiques" (٧).

ويبدو أننا مدينون أيضاً بصفة Orphism لهذا الشاعر والناقد الفنى الذى استعملها ليشير إلى الأسلوب الفنى فى الرسم المشتق من التكعيبية والتجريدية ضمناً لأصدقائه الـ Delaunays chagall وأيضاً من أعمال ديشام وقيلون.

وفى عام ١٩١٣ نشر أبولينير Apollinaire ونشر بيانته المعروف بـ The futurist Antitradition « التقاليد المضادة المستقبلية ».

وهذا الأخير هو خليط من آثار أدبية لحركة « مارينيتى » وهو أول محاولة لكتابة الشعر المرئى متبعاً بعض المفاهيم مثل « الأدب المحض » أو الخيال غير المقيد والكلمات الحرة. وفى خريف ١٩١٣ نشر بليز سندراوز عمله المزخرف -"Prose du Transsibérien" مزوداً برسوم توضيحية شبه تجريدية رسمتها « سونيا ديلوناي ».

وفى السنة التالية كتب أبولينير مقالة نادى فيها بعفوية القصيدة كما نادى أو بمعنى أصح بشر بـ « التعايش الزمنى » للقصيدة كما أنه أبدع « رسالة المحيط » The Ocean letter التى كانت أول "Ideogram" (أى كتابة بالرموز الإيديوجرامية) أول عمل رثائى ضخم "Colombe Poignardée et le jet d'eau" كما كتب "Poems of peace & war" ١٩١٣ - ١٩١٦ أما مجموعته المعنونة "Calligrammes" فلم تنشر حتى عام ١٩١٨.

## بين المحاكاة والتجريدية

وفى نفس الفترة ولدت النظرية التجريدية الحديثة أولاً على مستوى المفاهيم والفضل فى ذلك يعود إلى رسالة دكتوراه أعدها مؤرخ فنى شاب « وليهلم وورينجر بعنوان Abstraktion und Einfühlung » ونوقشت فى بيرن عام ١٩٠٧ قبل نشرها فى ميونخ ١٩٠٨ حيث لاقت نجاحاً مبهراً رغم أسلوبها الأكاديمي.

وكان هذا العمل بداية لتجدد الاهتمام بالتجريدية التي سادت في الفترات التاريخية للحضارة الحديثة وربما ساهمت في البحث عن مفهوم تتطور الفن التجريدي البحث وأدت إلى التطور العملي لأسلوب فني في الرسم يشار إليه كـ « خالٍ من الصورة البلاغية » وفي عام ١٩١٠ قدم كاندنسكى أول رسم مائى تجريدي. وفي العام التالي ١٩١١ نشر كاندنسكى "Du Spirituel dans l'art" التي كتبها في ١٩٠٩ في نفس المؤسسة التي نشرت كتاب وورنجير، قبل أن يشترك مع فرانز مارك في إنتاج أول تقويم "Der Blaue Reiter" الذي نشر في عام ١٩١٢ أيضاً في ميونخ. ويمرور الوقت تأكد صواب اختيار مساهمى هذا الاتجاه التجريدي مثل Arp ، سيزان وديلونانى وجوجان هيكل وكيرتشنر وكلى وكوكوشكا وماك وماتيس وبكاسو روسو وتشوينبيرج .. إلخ الذين أصبحوا جميعاً من مشاهير تلك الفترة الشهيرة أيضاً وظهرت أسماؤهم فى الألماناك<sup>(٨)</sup>. ونعرف من خطاب أرسله كاندنسكى لفرانز مارك بتاريخ ١٤ مايو ١٩١٢ (مورنو) أن أبولينير دعى لحضور عرضين لـ Blaue Reiter. وفي هذا الخطاب أوضح كاندنسكى؛ أن ترسل بعض نسخ الألماناك « التقويم » لجيليوم أبولنير وآخرين وأيضاً لـ لورينجر ليشاركه لأنه كتب بهذه الحسرة عن كتابه "Über das Geistige in der kunst"<sup>(٩)</sup>.

وفي نفس العام تنبأ أبولينير بميلاد فن خالص لا يرتبط بالواقع وكأنه بدأ في تقديم هذا الاتجاه فكتب أول أيديوجرام له « القصيدة التي تستعمل الصورة أو الرمز لتمثل الفكرة ».

وربما كان من الملاحظ أن المحاكاة الشعرية للصورة قد سبقها اندماج الصورة فى الكتابة وقبل أن يبدأ أبولينير فى تجاربه بالصفات المجسدة لكتابه ربما يكون قد شاهد تقديم حروف متعزلة وربما كلمات كاملة فى صور عام ١٩١١ بواسطة براق وبكاسو. وهكذا وبمجرد أن تحررت الصورة من وظيفتها التقليدية البلاغية بواسطة الفن الحديث حدثت فجوة بين أسلوب المحاكاة التقليدى أى الـ Calligramme وبين التمثيل التجريدي للفكرة عن طريق الرسم أو النحت.

وهنا نلاحظ التداخل بين طرق الحرفيين. وتقدمهم نحو نهضة مزدهرة أثناء القرن العشرين، نهضة من الواضح أنها عكست الطموحات المتضاربة : الرسم غير التصويرى والشعر التصويرى فى الكتابة وكان الرسم والكتابة كانا يريدان التخلص من خصائصهما الخاصة بهما.

وبينما توسعت العناصر غير التصويرية فى الرسم بشكل مذهل ظل الشعر التصويرى أو الرمزي (مكتوباً على شكل صورة) الفرع الفقير فى العائلة ذى الجمهور الأصغر رغم كثرة التجارب والنمو المضطرب<sup>(١٠)</sup>.

ومن خلال التزاوج بين النص والشكل أو القالب أو بمعنى آخر التجريد والمحاكاة أو الطوبوغرافيا والاستعارة اللفظية نتتبع من خلال هذه الأمثلة. محاولات أسلوب كتابى أن يجد لنفسه جذوراً فى المجال المرئى المحسوس ، ومحاولات كلمة تسعى لأن تتحول إلى لحم بينما على العكس من ذلك نجد أنه خلال هذا القرن لعبت الصورة مع نقيضها فى قفزات ضغدية نحو التجريد أو نحو منطقة محظوظة من الأدب.

### تكنولوجياات حديثة للكتابة

باستعراض التاريخ الحديث للكاليجرام نرى أن ادراك امكانياتها تطور سريعاً مع التخلص من الطبعة الثقيلة الوزن التى حلت محلها الآلة الكاتبة المعدنية الخفيفة التى بدورها ساعدت فى اظهار جاذبية هذا اللون الأدبى مرة أخرى فاستخدم الشعر الجسد والمكانى هذه الآلة واستفاد بها على خير وجه متجنباً القيود التى تفرضها كتحرير الورقة والحروف العليا، وتحويل طبيعتها السطرية ونظامها فى المسافات لصالح جوهر هذا العمل الكاليجرامى<sup>(١١)</sup>.

ويمكن القول إن الكتابة سواء كانت بالحفر أم باستعمال القلم - تجسد نموذجاً يسعى التصوير بأساليبه الفنية الحديثة لمحاكاته ويمكنها أن تقدم القالب المختصر الخالد الجذاب لحروف محفورة فى الحجر ولكنها مائلة أو متشابكة أو جوفية.

والآلة الكاتبة تقلد الحروف وتبسطها ونحن الآن بصدد مرحلة جديدة دخلت فيها أشعة الليزر فى الطباعة مما يتوج عملية كتابة نصوص منفردة رائعة لها شخصية خاصة.

ومن الممكن إستعمال الأساليب القديمة أو استخدام أساليب جديدة أو قوالب تعبيرية جديدة. ويقول «أن ليستزكى» أن الكاتب مطلوب منه أن يخلق كتابته الخاصة لأن أفكاره تصل عن طريق العين وليس عن طريق الأذن ولذلك فإن المرونة الطوبوغرافية يجب أن تحقق عن طريق الوسائل البصرية ما يحققه صوت الخطيب وحركاته من خلق لأفكاره<sup>(١٢)</sup>.

ومحاولة هذا المبدع المتمرس فى الرسم التصويرى والعمارة والطوبوغرافيا والتصوير ترجع للنصف الأول من القرن. ومن المفيد أن تعلم أن وسائل التحكم فى الجماليات المرئية التصويرية للنص أصبحت الآن فى متناول الجميع.

كانت عيونونه تحت الجفون من سلاله  
إلهية تغطيها غلالة إنسانية ما أكثر الصعر الذي  
تضفيه هذه الغلالة على الرؤية وما أقوى بريق هذه العباة ١١  
مثل أمواج تملو تحت شمس غارية تفتحان هذه العيون بانحناءتهما الرطبة  
لتحتضنان الكون المحبوب وهما تراو جان الجنس البشرى مع إدراك العدم والنوم  
والموت وطعم صلاة الرحمة بالتأمل والرؤية الداخلية مع حركة الارتعاشة تضغط فى  
الركن دمعة. إنها جفون العين أيضاً تلك، المتاريس التى تحصن نظرات عيون النساء  
واللحم الذى يحيط بها ثم يظلل العيون خير من المستارة أو الشال، انها تعطى العيون نظرة  
تساوى الشرق والغرب مجتمعين، الثعبان فقط ليس له جفون، هذا الذى يسلب الخلود قد  
أخذ النبات الذى يلدغ كالثوك. إن عيونونه يلدون جفون هى بالنسبة لسر الروح كإمرأة بلا  
حياة بالنسبة لسحرها كممثل عبد فى معبد أو قصر للحب ببوابه عليها استار أو مثل بقايا  
الزجاج فى يد عذراء أو كقدم صديقها على عتبة معبد ترتاحان على الحلقة التزجية،  
هذان المملكان الحارسان للروح. (انسان العين) يُظن أنه منافس ولكنه نفس أخرى،  
هو انسان عين محبوبته والتجم الحقيقي لصديقه فى قلب الظلمات، كل ما  
رآه ولمسه بيديه العاريتين - أخياة الخالدة - قبل أن يحفر على  
الحجارة أقصر اص أثريّة ، بقايا  
رحلته الطاهرة.

نظرة فرجية العين لجلباش أفنية العين / كاليجرام كتبها وصمم قلبها ورفك جانج وكر نيجيل /

ترجمها الكاتب فى ١٧ مارس ١٩٩٢.

ولم تمر الكتابة بأزمة فى بداية القرن مشابهة لتلك التى أثارها التطور السريع الذى  
حدث للتصوير الذى كان قد اخترع حديثاً وأثار أزمة بالنسبة للرسم. ولم يتغير الكثير فى  
عالم الرسم منذ الابداعات الفنية الطبوغرافية التى استحدثها رسام النهضة ألدو مانوش ولم  
يحقق استغلال النص فى رسم صورة مثل تلك الصفات التى ميزت الصورة الفوتوغرافية.  
وظلت العقبات التى وقفت فى طريق الطبوغرافيا إذ كان من الضروري أن يكون  
صاحب النص على صلة بشخص عليم بتنسيق وتنفيذ حروف الآلة الكاتبة حتى ينشر  
كتابه الكاليجرامى وكان التحدى الذى واجهه الرسم التصويرى (وهو سبب وجود الفنان عند

تقديم صور الأشخاص على الأقل) هو عدم القدرة على تقديم صورة فى امتياز الصورة الفوتوغرافية.

ومع ذلك فقد حدثت فى السنين الأخيرة ثورة فى عمليات الكتابة مساوية على الأقل فى حجمها للثورة التى حدثت فى عالم التصوير والتى فجرتها تقدم التصوير لدرجة أنه يُستطاع القول بأن الحاجز الطبوغرافى قد سقط فعلاً . ومدى هذه الظاهرة وتطورها لا يترك مجالاً لإدراك تأثيرها المحتمل على الابداع الأدبى.

وكما أن التصوير محكوم بحساسية الفيلم وسرعة مصراع الكاميرا نجد أن تنسيق المعلومات قد أثر سلباً على اللغة الشعرية فى صالح السهولة القينية فى عالم الكتابة ومع ذلك فنحن بصدد مرحلة جديدة وستوصل الامكانيات الحديثة لتطور أسرع.

والقيم الثابتة بالنسبة للفنان والكاتب ستظل موجودة عن طريق استمرارية الابداع واستاذية ادماج كل القدرات والامكانيات أو عن طريق تغيير الصلات بين هذه الامكانيات كما حدث فى الرسم عندما قابل تحدى التصوير الفوتوغرافى.

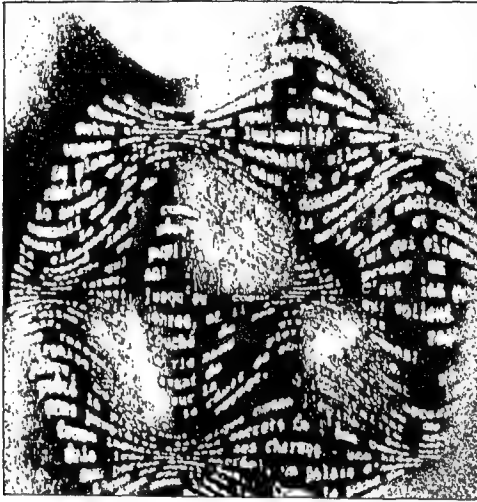
وإذا ما أخذنا حالة تنسيق المعلومات نجد أن التطورات الحديثة تسمح بسهولة إنتاج الكاليجرام وبخاصة أن كل الامكانيات تغيرت بعد اختراع الآلة الكاتبة وقبلها آلة الطباعة الثقيلة اللتان كانتا معوقاً بسبب بعض صعوبات الاستعمال وما هو متوقع من قفزة جديدة فى هذا المجال ستؤدى حتماً إلى زيادة الأساليب الجمالية فى الكتابة وفى الاحتفاظ بالمفاهيم اللفظية وبشعرية هذا العالم.

## صقل المطبوعات

لكى يتطور المفهوم الفعلى لأى عمل أدبى يجب أن يساير ذلك تعديلاً فى الصقل "Vernissage" (١٣) .

وهذه العملية بمعناها التقليدى تتم فى المرحلة السابقة لعرض أى عمل فنى على الجمهور فى صورته الكاملة. وفى حالة معالجة البيانات فإن الوسيلة التى يتحول عن طريقها عمل أدبى أو تصويرى إلى الصورة الكاملة للعرض على الجمهور تتضمن استخدام الطابع Printer أو وسيلة مماثلة تبلور العمل من مجرد مفهوم إلى منتج كامل. وهكذا فإن النسخة التى تنتج فى هذه الحالة تكون كاملة وتامة أما النموذج الذى أخذت عنه فسيظل قابلاً للتغيير أو التعديل أو الاستكمال.

وهكذا فإن المطبوع تماماً كالصورة الفوتوغرافية يؤكدان حقيقة أنهما شيئان مؤقتان أخذاً فى لحظة معينة وقدماً للبشرية.



وميض قوس قزح للجلاش

بطريقة فصل الألوان ونجزيء الصورة لتولجناج واكر ناجيل بالاشتراك مع هربرت ديليو. فرانك وهورست هليبيج  
(بالاستناد إلى الطبعة الفرنسية الأصلية).

. ونجد أن عملية الصقل تختلط أحياناً في اذهان الناس بعملية وضع الحبر بالنسبة للمطبوعات أو تحويل العمل إلى شيء واقع بوسيلته المادية إذ أنه بعد هذه المرحلة لا يمكن إضافة أى شيء سواء زيوتاً أو مثبتات أو ملمعات وهكذا فإن الطبقة الأولى هي دائماً الأخيرة.

من الناحية الجمالية نجد أن الآلة الكاتبة الاليكترونية الحديثة تذلل كل الصعاب التي كانت تواجه مستعملي الآلة الكاتبة العادية بصوتها وحركات الكاتب عليها وكأنه في سياق مع الزمن للانتهاء من النص اذى يكتبه وبهذا تمنح فرصة نادرة لشاعر المستقبل للتغلب على عادات الصقل. وكل ما على مستعمل الآلة الاليكترونية الحديثة هو العزف على المفاتيح البيانية (كمفاتيح البيانو)<sup>(١٤)</sup>. ومع ذلك فمن وجهة نظر عملية نجد أن تلك النماذج المتواضعة لهذه الصناعة الاليكترونية حيث ما زال الشعر المرثى موضوع حرفة ومهارة تلك النماذج تعتبر بداية للتدريب على الكتابة نفسها.

## الفراكتوجرام

### هل هو أغنية البجعة للكتابة ؟

تقع الطبيعة المميزة لرسم الصور الإليكترونية في مفهوم مكونات الصورة من الصور المرقمة تماماً كتركيب عناصر الصور الطبوغرافية المختلفة. وهكذا فإنه بالنسبة للكمبيوتر تعتبر المسائل الفنية للتصوير ووضع النص على الشاشة شيئاً مستمداً من نفس المبدأ. والكاليجرام تشمل وضع هذا المفهوم في بوتقة الانصهار أى تنسيق الحروف كصور ميكروسكوبية صغيرة حتى تنتج النص الذى تعتبر حروفه عناصر صورية. وهكذا فإن الكاليجرام الإليكترونية هذه تتحول إلى نوع من الشعر بالصورة وتتداخل فيها الصورة مع النص يعتمد ويندمج كل منهما فى الآخر.

وهذا يصدق أو ينطبق أكثر على البناء المادى للصورة وهو الأساس لمفهوم العمل الفنى وهو الذى يميز بين الأصل والنسخة المنتجة بما أن الصورة خلال هذه العملية تنكش إلى مجرد مجموعة معلومات رقمية.

وتتحول الصورة إلى فئة « الفنون اللامادية »<sup>(١٥)</sup>. تماماً كالكتابة حيث يمكن تغيير العرض أو الترتيب مرات عديدة حسب الرغبة حسب أفكار الكاتب المجردة وهكذا فإن الصورة والنص تكتسبان فى النهاية درجة من التجريد أصبحت معروفة الآن أيضاً فى عالم الموسيقى الذى تأثر هو أيضاً بطرق الترقيم الحديثة.



وهكذا فإن الـ "Fractogram" الصورة المكونة من أرقام هي عبارة عن تجميع للعناصر وتتسق من اللاتينية والإغريقية والقوطية مع التكنولوجيات المتقدمة وهي عبارة عن تطويع المهارات الموجودة (وليس من الضروري أن تكون الأكثر تقدماً) لاستخدام جديد لم يكن معروفاً في الأصل. والشعر التجزيئي يتكون أساساً من فهم ماندليرو عن «التجزيئي»<sup>(١٦)</sup>. لأنه محدود بتطويع التركيبات الموجودة لاستخدام جديد، هو بذاته واحد مما كان مستخدماً من قبل. وليس هذا موضوع الشعر التجزيئي<sup>(١٧)</sup>. بالمعنى الفني للكلمة ولكن بالإمكان مقارنة النص المجرأ بطريقة تنسيق المعلومات متخيلين النوع المستعمل في خرائط توزيع الجو وفي تحليل الصورة المرسل بالأكمار الصناعية.

وبطريقة أكثر تعميقاً فإن الـ "Fractogram" « الرسم المجرأ » يشكل استعارة بمعنى تحليل الكتابة إلى وسيلة مرئية باستخدام التكنولوجيات الحديثة اللاهية البريئة التي ربما كانت أحياناً أقل براعة من مسح الكتابة كمشخ امرأة إلى بجمعة (كما فعل زيوسى) ، والبجمعة تعتبر رمزاً للجمال والإغراء والخيال الشعري<sup>(١٨)</sup>. وأيضاً كأغنية طائر الأحلام فهو يغنى بعيداً عن علامات تصور الموت الوشيك أو الترنيمة لاكتمال الخلود. وعن طريق تغيير المظهر أو التكسير المفهوم يصبح الانطباع المرئى للنص ، الذى يستدل عليه من النص مؤكداً وثابتاً.

والانطباع الشخصى المرئى للنص ينفصل عن الاستنتاجات المنطقية بالنسبة للربط بين النص والصورة ولكن ربما يفيد الملاحظ أن يكون لديه خلفية من المعرفة التى يمكنه دائماً الرجوع إليها والتى يمكن أن يحولها من مظهر لآخر من التأمل إلى القراءة وبالعكس ومن النص إلى القالب ثم إلى الصورة التى تجسده وتكتسب ألواناً على حساب النص عن طريق تكسيه إلى عناصره. وبالنسبة للتجريد الذى نراه فى الرسم فإن تجريد الحرف فى صالح الشكل أو القالب يأخذ نفس الطريق كالرسم التجريدى ولكن فى الاتجاه العكسى وهو فى المبدأ يركز على البساطة الملموسة للشكل.

أما تعقيدات الكاليجرام وثناء المعنى الذى يحمله فإنهما يأتلفان فى بساطة الشكل قبل بساطة النص الذى يضيع فى التحليل المتزايد وتعقيدات الـ "Fractogram" أى فى اختلاف وتنوع المعارف البصرية والظلال فى منظور متعدد الجوانب يميز الصورة تماماً. وهذه التكنولوجيات بطبيعتها الوحشية تنبع من حقيقة أنها تطورت لأغراض عسكرية. والعامل الإنسانى فى القرن الواحد والعشرين ستكون دولته النموذجية أو

مدينته الفاضلة هي التحول نحو أهداف بيئية وتأملية وروحية أكثر أى نحو أهداف جمالية وأدبية بغیر أن يهمل معرفته بالحياة وأفراحها وحيويتها وإبتهاجها وكذلك فكاهتها وتعلقها كالقدماة تماماً. ولكى نبدأ جيداً وننتهى جيداً دعنا نسمع سوياً كلمة الزجاجة المقدسة بينما نلبس لباس القمع المتواضع :

« عندما انتهت الأغنية ألقت باكبوك بشئ لا أعرفه فى النافورة وفجأة بدأت المياه فى الغليان كفلاية ضخمة فى أجازة عندما يجتمع الصليب والراية معاً. استمع بانيرج بأذن واحدة، فى سكون بينما ظلت باكبوك وراكعة إلى جانبه عندما أتت ضوضاء من الزجاجة المقدسة كصوت النحل الذى ينبعث من جسد ثور صغير قُتل وألبس على طراز روح أريستوس أو كمثل سهم من قوس أو مطر مفاجئ منهمر فى سيف وعذئل سمعوا هذه الكلمة "Trinch" وقال بانيرج صارخاً : « أقسم بالإله العظيم وأنا لا أكذب أنه كصوت كسر آتٍ من الزجاجات الكريستال فى منزلى عندما تنفجر بسخونة النار ».

والتجربة عادية جداً أكثر مما يتصور ولا داعى للهبوط لأحشاء الأرض لأننا اليوم نسمع هذه الموسيقى من أى صندوق لحفظ الأشياء. و Trinch هذه الضوضاء مثل كلمة ألمانية لفعل الأمر المفرد : يشرّب وهى كلمة تفهمها وتقدها جميع الأمم والتى نشرتها زجاجة باكبوك المقدسة شخصياً.

« يلاً فلاسفة ووعاظ وأطباء عالمكم أذانكم بكلمات منقمة ولكننا هنا نأخذ دروسنا بالفم. ومع ذلك فأنا لا أقول لك أقرأ هذا الفصل أو انظر إلى هذا البريق ولكنى أقول انظر وتذوق هذا الفعل، ابلع هذا اللعنان فلذات مرة أكل رسول من أمة اليهود<sup>(١٩)</sup>. كتابها (عزراييل ٣ : ٣) » وقال لى يا ابن الانسان أملاً معدتك وأمعائك بهذه المخطوطة التى أعطيتها لك. ثم أكلتها وكانت فى فمى فى حلاوة العسل ». وأصبح هذا الرسول قديساً حتى أسنانه وأنت الآن وستأكل واحداً وستصبح قديساً حتى كبداك. خذ، افتح فمك واسعاً ».

وهذه الدعوة إلى الاستخدام المجسد للكتابة تعمم معالجة نظرية الكاليجرام ومشتقاتها. وعلى ذلك فإن رايبليه يبين بوضوح أن هذه طريقة أخرى لأخذ النص تلخيصها كالآتى :

بعميون مفتوحة تماماً ينغمس الإنسان فى قالب النص وقيل أن يحرك عينيه لى يجمع المعلومات حرفاً حرفاً بذلك الاحساس الناعم كالقطيفة<sup>(٢٠)</sup>.

## الهوامش

١ - قُدمت هذه المقالة فى مجلة ديوجين فى ١ ديسمبر ١٩٩٠ كجزء من مؤتمر دولى بعنوان « نهضة أو اختراع - مرحلة تاريخية ». نظم هذا المؤتمر مركز أبحاث الصورة الخيالية والرمز والأسطورة فى جامعة بوروندى.

كان العنوان الأصلى هو : "Anciens modèles et mutation des formes de la dive Bouteille de Rabelais a la renaissance du Calligramme dans l' électronique"

٢ - رابليسه Oeuvres Complètes چاله بولينجير Jacques Boulenger ولوشيان سكيلر Lucien Scheler محررون، باريس جاليماب "Bibliothèque de la Pléiade" ١٩٥٥. والكتاب الثالث، الفصل رقم ٤٧ الذى يقرر فيه بانورج استشارة الكاهن فى أمر زواجه. انظر أيضاً الفصل الأول من الكتاب الرابع حيث يذهب مع أصدقائه لاكتشاف جزيرة الزجاجة.

٣ - تابع رابليه، ٨٦٢ ، رقم ١.

٤ - استوحى فرانسيسكو كولونا وصف المعبد والنافورة من كتاب "Songe de Poli-phile" الذى صدرت طبعته الأصلية عام ١٤٥٩ وكان يعتبر أحد أمهات المخطوطات التى كتبت عن النهضة الإيطالية، ثم صدر مرة أخرى عام ١٤٩٩ على يد ألدومانوش أحد مشاهير الفلاسفة الإنسانيين فى فينيسيا.

بالإضافة إلى نهايات الباب فى شكل نهايات الزجاجات القمعية الشكل، هناك رسم على شكل زهرية.

٥ - فى طبعة عام ١٥٦٥ فقط ظهرت عادة وضع هذه الخطوط فى شكل زجاجة كما يقول رابليه فى كتابه السابق، ٨٨١ رقم ٢.

ورغم ذلك قد يبدو حرف "O" الأول وهو فى شكل عنق الزجاجة وطول الخطوط على أنها تشير إلى الهدف الأصلى للكاتب.

٦ - انظر حول هذا الموضوع الكتاب الذى نشره ميشيل بيرين : مدح الصليب المقدس ، الذى نشر فى باريس ، بيرج الدولية، ١٩٨٨.

Michel Perrin : Raban Maur, de laudibus sanctae crucis

٧ - كان جويلوم أولينير محظوظاً لأنه رأى « الفلسفة » "Bordel Philoso- phique" فى ستوديو بيكاسو فى نفس الوقت الذى رسمت فيه عام ١٩٠٧. ثم سميت هذه اللوحة «فتيات أفينون» The Demoiselles of Avignon عندما نشرت لأول مرة فى ١٩١٦. بصفته ناقداً فنياً كتب أولينير مقالاً آخر عن بيكاسو عام ١٩٠٥ وآخر عن ماتيس عام ١٩٠٧، بينما كان يساهم بأفكاره فى صحيفة برلين «درستورم» Der Sturm فى الفترة من ١٩١٠ إلى ١٩١٢.

٨ - Der Blaue Reiter نشرها وسيلي كاندنسكى وفرانز ماركو، ميونخ، باير ١٩١٢ والطبعة الجديدة لكلاوس لانكيت، ميونخ/ زيورخ، باير ١٩٦٥، ١٩٨٤ (طبعَت النسخة الانجليزية فى نيويورك، داكابو برس ١٩٨٩).

وسيلي كاندنسكى Über das Geistige in der Kunst (الطبعة الأولى ١٩١١) برن ، بنتلى ١٩٥٢ وصدرت الترجمة الفرنسية التى قام بها فيليب سيرس تحت عنوان «الروحانية فى الفن وبخاصة فى الرسم» باريس ، دنويل ١٩٨٩. ويلهالم وينجر ، Abstraktion und Einfühlung (الطبعة الأولى ١٩٠٨) ميونخ / زيورخ باير ١٩٨٧. يمكن أن نقول أن كتاب وينجر يهتم بشكل مباشر بمظهر الفن التجريدى. بالتأكيد أدرك كاندنسكى هذا عن طريق المحرر الذى هو نفس المحرر لكل منهما، حيث إنه قام بتحرير أعمال خطية لرينهارد باير عام ١٩٠٤- بالإضافة إلى وجود خمسة نقوش تنتمى إلى العصور الوسطى من كتاب «الفارس الأزرق» الذى نتج عنه كتاب آخر لوارينجر "Die altdeutsche Buchillustration" نشره باير عام ١٩١٢.

٩ - وسيلي كاندنسكى، فرانز مارك، Briefwechsel، طبعة كلاوس لانكيت، ميونخ/زيورخ ، باير ١٩٨٣، ١٧٢.

١٠ - هذا لا يدخل ضمن نطاق تقييم الحكم على المنتجات المتنوعة بدرجة كبيرة وعلى

الفنانين المبدعين أو على عدة حركات ظهرت في هذا القرن العشرين وقد انقضت أربعة أخماسه منذ ظهور المستقبلية البنائية وحتى السيريالية (أندريه برتون ورينيه تشار وتاثير أبولينير) وحتى الشعر التجسدي (ماكس بينس، يوجين جومرينجر) والحركات الدادية (هوجو، ترستان زارا، وكورت شويتزر) والحرفيين (ايزيدور اسو) والمساحيين (بيير جازنييه) والشعر التجريبي لدائرة رايغوند كوينو جورج بيرك و «المتاهات الخطية» لروبرت مونتسكيو وموريس روش وميشيل بوترو، وچاك روبود وچاك ديريدا وچان أورمون.

كل هذه الطرق كانت تهدف إلى اكتشاف التحركات الأولى من الشبكة الواسعة الخيوط.  
١١ - يبدو أن إدراك هذه الإمكانيات الخطية لألة الطباعة ترجع إلى تاريخ حديث في الخمسينيات والستينيات حيث يشير قاموس لافونت - بومبياني إلى كلمة «خيال» التي ذكرها أبولينير وعرفها بأنها «بدون مستقبل ودون توايح» وهذا غير دقيق كما نعرف. يستعير بوردا BORDAS (١٩٨٤) كلمات بيير ألبرت - بيروت ولويس دي فيلمورين اللذين قلدا أولينير.

ولكنهم بشكل عام سلكوا طريقاً جانبياً نحو تقديم خاطيء ولكنه دقيق حول موضوع القصيدة.

١٢ - من ج. ادلر يو. إرنست Text als Figur : Visuelle Poesie von der Antike bis Sur Moderne, Weinheim , 1987, 261. هذا الجزء أخذ من المعرض المقام من ١ سبتمبر ١٩٨٧ إلى ١٧ إبريل ١٩٨٨ في الكتاب الشهير Herzog August Bibliothek in Wolfenbuttel - حيث قام ليبنز وليسنيج بعمل ملفت للانتباه وتم عمل قائمة بأسماء الكتب والمراجع في نهاية الكتاب.  
من آخر ما كتب بالإنجليزية كان : الشعر النمطي : مرشداً للأدب المجهول، تأليف ديك هيجيتز، أيتاكا ، نيويورك، ١٩٨٧.

١٣ - كلمة الطلاء أو الصقل أو التلميع Vernissage أي إضافة البريق - Vernish ing هي كلمة ذات معنيين في كل من الإنجليزية والفرنسية. في مجال الفن تستخدم

هذه الكلمة لتعنى النظرة الخاصة لمعرض ما (ملاحظة المترجم).

١٤ - فليبيو توماسو مازيتى "Filippo Tommaso Marinetti"

"Manifeste; technique de la literature futuriste" الذى صدر فى ١١

مايو ١٩١٢ فى كتاب ادلر ويون. ارنست السابق ذكره، ٢٥٥.

١٥ - لا يمكن استخدام هذا التعبير بدون تذكر المعرض الذى كان يحمل نفس الاسم والذى

نظمه فرانسوا ليوتارد

Les Immatériaux : manifestation du Centre national d' art et

de culture Georges pompidou, ٢٨ مارس أو ١٥ يولية ١٩٨٥

والعمل العملاق : مركز الابداع الصناعى، باريس مركز، جورج بومبيدو ١٩٨٥.

١٦ - بنوا ب. ماندلبروت "Les objets fractals" Benoit B. Mandelbrot

باريس، فلاماريون ١٩٧٥. « الهندسة الكسرية للطبيعة » نيو يورك، ١٩٧٧. « جمال

الكسور » ل. ب. أو. بيتجون و. ه. ريتشارد نيو يورك، سيرينجر ١٩٨٦ ، « علم الصور

الكسرية برلين / نيو يورك ، سيرينجر ١٩٨٨. حول المشكلات التى تقابل معالجة

المعلومات ، وبخاصة أعمال رينيه برجر وهى « تأثير التغيرات التكنولوجية » ، لوزان ،

فارفر ١٩٨٣. وكتاب التلفزيون Le nouveau Golem فى لوزان ، اديف

١٩٩١. (الفن والطبيعة) باريس ، كاسترمان ١٩٧١. ه. و. فرانك ليونارد ... ١

١٧ - المجلة الأدبية « الكتابة » لوزان ، خريف ١٩٨٨. صدرت المجلة الأدبية بمساعدة

المثقفين فى جامعة جنيف ١٩٨٧.

١٨ - « الخيال المتعدد » تقرير كتب حول المؤتمر المنظم بواسطة مدرسة العمارة والمدرسة

العليا للمناجم فى جامعة سانت ايتان ١٩٨٦.

١٩ - سفر حزقيال ٣: ٣ وقال لى : يا بنى الانسان اطعم بطنك واملا آوانيك بذلك الذى

أعطيتك إياه. ثم اثنى تناولته وشعرت بطعمه على لسانى مثل العسل من حلوته».

٢٠ - " كلمة Sense بمعنى إحساس تشير إلى الملمس الناعم لنسيج المعنى والقوى

الحدسية للجسم.

وباقى النص «الزجاجة المقدسة» يشير إلى هذه النقطة والزجاجة التى يجعل باكيوك بانيرج

يشرب منها لا يجب أن تفسر بأنها دعوى للشرب دون تعقل. ألم يسمع بانيرج للزجاجة بأذن واحدة ؟ ومعنى هذا أنه متباعد عن الزجاجة ويسمعهها بأذن النقد وقيل أيضاً فى الفصل ٣٤ إن كل الكهنة الذين كرسوا أنفسهم لتأمل الأمور المقدسة كانوا يحافظون على أرواحهم فى حالة هدوء دون أى تأثير مضطرب على حواسهم تحت تأثير الشراب أكثر من أى عامل آخر يخلق تشويشاً فى الفكر. ومن ثم تفسير لصورة العذراء فى سفر الرؤيا بأن القمر عند قدميها لأن القمر لو كان على رأسها لأصبحت مجنونة. وبعد اعلان زواجه الوشيك والغضب الشعري فى الفصل ٤٦ انتاب بانيرج ومرافقيه نوع من الجنون والإثارة مما يرمز لاندفاعهم نحو العلم والانتشاء به . وفى الفصل ٤٧ تستحضر فلسفة زوروستر واسرار المصريين القدماء دون اغفال رياضيات فيثاغورث.





# الدور الهام للباكتى من وجهه نظر العالم الهندى

بقلم :

رافندرا راج سينغ

Ravindra Raj Singh

الباكتى هو اتجاه وجودى رائع يعلن عن نفسه فى التقاليد الفنية الممتدة التى نشأت  
عن الـ Vedas أى الكتب الدينية الهندوسية.

لقد لاقى هذا الاتجاه إعجاباً كبيراً بين دارسى التراث الشرقى ذلك أنه يحوى الأديان  
والفلسفات والثقافة والتراث الهندى. ومع ذلك تظل طبيعة الباكتى ودوره وتاريخه موضع  
سوء فهم يحرمه من الاهتمام الذى هو جدير به<sup>(١)</sup>.

ودور الباكتى كجامع للحياة والحب والفكر وما هو مقدس يضيع عندما بوصف جزئياً  
كـ «حب مقدس» أو عقيدة هندوسية أو اتجاه دينى ضمنى فى الديانة الهندوسية المبنية  
على تعدد الالهة. أما وضعه كمفهوم أساسى خالده فى الحضارة الهندية والذى يتجاهله  
المؤرخون الثقافيون المهتمون أولاً وأساساً بانتشاره الدورى كما أن دور الباكتى الفلسفى  
يضيع أيضاً عندما ينظر اليه باعتباره بديلاً لـ "Jnana" أى المعرفة وليس كمعرفة  
حسية فعلاً.

والهدف من هذه المقالة القصيرة هو تتبع الدور الأساسى للباكتى باستكشاف طبيعته  
التى تخفى نفسها والتى تعطى المادة اللازمة للسرد التاريخى للتقاليد الهندية. وأزعم أن  
فكرة الباكتى نشأت قديماً ووجدت فى ترانيم الآلهة القديمة ولكنها ظهرت فى اشكال مختلفة  
فى فترات مختلفة ومنذ ذلك الوقت حركت العقل الهندى الشرقى.

والدراسة التأنية للتعبيرات التاريخية للباكتى تكشف عن دوره الوجودى ولذلك  
سأحاول أن أوضح كيف أن الباكتى قد جعل المظاهر الوجودية للحياة والحب والفكر  
والتقديس تسكن إلى جوار بعضها البعض، وكيف أنها جنبت ممارسيه السقوط فى هوة

ترجمة : د. محمود عبد الرحمن فهمى

1. M. Dhavanany, in the introduction to his valuable work *Love of God According to Sainas Siddhanta*, points toward the poor treatment of *bhakti* to date at the hands of Indologists and the scholars of religions, both Western and Indian. The role of *bhakti* remains even more misunderstood due to the fact that it has been narrowly viewed as a merely religious phenomenon. Its larger function as a distinct existential orientation manifesting itself in the philosophical, aesthetic, literary, cultural, and religious life of a historical people has mostly been missed.

مجرد اتباع الأهداف الدينية المحددة.

والأشياء التى ينحسر عنها الضوء بسبب غياب الباكنتى تثير الخوف ولكن فى نفس الوقت نجد أن الالتزام بالباكنتى جعل الفلسفات الهندية الحديثة يكتسب إسم الفلسفات الحية.

والأصل فى كلمة « باكنتى » يرجع إلى اللفظ السانسكريتى « بهاج » الذى يعنى المشاركة<sup>(٢)</sup>. وبما أن المشاركة مع الآخرين تدل على تبادل الأفكار والمشاعر فإن « بهاج » استعملت بمعنى الحب، وبالنسبة للمظاهر المختلفة للحب مثل الاحتواء والمتعة والتفضيل والعشق والعبادة والالتزام والولاء فإن « الباكنتى تعطى الاحساس بالمشاركة والتبادلية. وفى الأعمال الأدبية السانسكريتية التى ظهرت فى القرن الخامس وما بعده، ظهرت مشتقات " Bhaj " تتحدث عن الحب الدينى والعلمانى وعن العلاقة بين الوالدين والأطفال وبين الرجل والمرأة وعن احترام الآلهة وعبادتها وعن حب الإنسان لله وحب الله للإنسان وكل مرادفات " Bhakti " تعتبر مرادفات لكلمة حب<sup>(٣)</sup>.

وأحد الكتب الدينية الهندوسية " The Rig veda " والذى يعتبر كأقدم كتاب فى التراث الأدبى السانسكريتى يعتبر مصدراً هاماً للمعلومات عن الدين والتراث للشعب الارياى القيدى (الهندوسى) بين سنة ٢٠٠٠ - ٥٠٠ قبل الميلاد يشمل وهو على الكثير من الترانيم والصلوات الموجهة إلى الآلهة والتى تأخذ شكل قوى الطبيعة أو الآلهة القبلية. وإذا كان الباكنتى تجهاً للحب والتكريس والصدقة والاجلال فهو أذن موجود فى الترابط بين الإنسان والمقدسات، والآلهة الأساسية فارونا، اجنى، داندرا وآلهة أصغر هى موضع للاحترام وتطلب منهم الرحمة والقوة، ولقد وصف علماء الحضارة الهندية محاولة الإنسان لقياس نفسه بالآلهة فى الـ " Rig Veda " على أنها تعددية الهية أو وحدة وجودية.

ويقول ماكس مولر " إن هذه العقيدة فى آلهة متعددة بالتبادل تعتبر هى الأعلى<sup>(٤)</sup>. عند الهندوس ورغم أن لفظة « باكنتى » غير موجودة فى ترانيم " Rig Veda " فإن الأصل " Bhaj " موجودة<sup>(٥)</sup>. والاتجاهات الاساسية للباكنتى مثل الاعتراف بخير الاله والصدقة والانغماس فى الشؤون البشرية وصلاة الانسان المستسلمة والقربان الرمزى وتذكر خيرات وطيبة الإله كلها بديهيات<sup>(٦)</sup>. ( Rig Veda - ٥ - ٥١ - ١٥ - ١٠ - ١٥١ - ٥ - ٨ - ٩٢ - ١٩ - ٨ - ١٠٢ - ١٥ ) كما توجد أيضاً عناصر أخرى مثل المعجزات ، والبركة والاعتراف بالذنوب والتوبة والاعتراف أيضاً بقانونية الطبيعة وبالبشرى بفهم " Karma " - الاعمال الصالحة - وفكرة النظام الأخلاقى.

2. For a comprehensive etymological and semantic analysis, see M. Dhavamony, *Love of God*, 11-44.

3. Ibid., 20.

4. F. Max Müller, *The Six Systems of Indian Philosophy*, 40.

5. *Rig Veda*, 1-156-3; 8-32-14; 9-113-14; 9-117-2; 1: 10-151-2, 3, 7.

6. *Rig Veda*, 5-51-15, 10-151-5, 8-92-19, 8-102-15.



العريضة لعلم الجمال التى تتطابق مع النتائج الوجودية كلها كان موضع التفكير والشيوع. وفى ذلك العصر كتبت الملاحم مثل "مهاباراتا" و "راماياتا" وتزدهر الباكى مرة أخرى وتظهر فى أشكال كثيرة فى التقاليد الفيدية الأساسية كما فى التقاليد المتنافرة لليوذية والهجينية - وتزدى دورها الوجودى. وفى ذلك الوقت كانت عبادات التوحيد هى الرائدة فى "بانكتاراتا" "بهاجاثاس" تحاول أن تتحدى المطلق البرهمانى وتكشف روعة الإخلاص والورع الشخصى لإله شخصى، والشئ الرائع هو أن الباكى تغفلت فى كل النشاطات الروحية والتأملية فى ذلك العصر.

ومع المحاولات لإقامة الفلسفات الوجودية على أساس نفاذ البصيرة و «أعرف نفسك أو روحك» تستطيع أن ندرك التقدم التدريجى للهاجاثات التوحيدية فى «التقاليد الفيدية». وبدأ يظهر مفهوم الحقيقة العليا عند الحديث عن «الپودسا» فى «الريجاڤيدا» وكانت قد ألقت «الأدبانيشادز» وعرفت بالديانة العليا.

ويظهر فيشنو كإله المهيمن بينما تعبد آلهة إبانشاراترا المتجسدة فى نارايانا وفاسوديفا كعقيدة «البهاجاثاتا». ونقرأ فى «المهاباراتا» أن شيفا أيضاً كان موضع العبادة والتقدیس العميق ويبدو أن «الفاسوديشم» كانت هى الديانة الكبرى والأكثر شعبية فى القرن الرابع قبل الميلاد. ويشير الرحالة الإغريق «ميجاستينز» إلى عبادة هرقل أو «هارى» وهو اسم «لفاسوديفا». وتوجد بعض النقوش التى تعود إلى القرن الثانى قبل الميلاد قام بها عبّاد فاسوفيدا وخاصة السفير المشهور هيلودورس الذى يصف نفسه بأنه «بهاجاثاتا». وأحد التحويين السانسكريت يشير إلى لفظ ديانة «فاسوديثاكا» التى يشرحها أحد المفسرين الباتانجالي فيقول أنه إله الآلهة وقد اندمج فاسوديفا فيما بعد ، مع ديانة كريشنا<sup>(١٢)</sup>. واللفظان بها جاثاتا وبها جاثانت يشتركان فى الأصل المأخوذ منه «بهاج» و «باكى» التى خصصت للديانات العليا. ومن الملحوظ أن الإله المتجسد فى «بهاجاثاد جيتا» كما فى بودا وماهاڤيرا كان يخاطب «ببها جاثا دجيتا» المبارك والمتصرف الأعلى برساسة أتباعه.

وهكذا نلاحظ أن بودا كان يشارك بهصيرته الوجودية مع الجنس الإنسانى بينما كان ماهاڤيرا يوحى بالطرق التى يستطيع بها الإنسان أن يتخلص من جعل الأعمال (كرما) والعقول الفلسفية مشغولة بالأسئلة الأساسية التى تفسر اليوانيشادز كان الأبرياء يجدون السلى فى «الباكى»

والشئ الرائع هو أن الباكى ازدهرت كجزء من هذه التيارات الثلاثة وليس كبديل لها وإنما هو يتغلغل فيها ويبدو أن البوذين والجينز واليوانيشاد كانوا قد قرروا جميعاً أن يحتفظوا بما اعتبروه شيئاً لا يستغنى عنه فى الإيمان «البهاجاثاتا».

12. R. G. Bhandarkar, Vaisnavism, Saivism and Minor Religious Systems, 2-14.

وبصمة الباكتى على اليونانيشاد تبدو واضحة فى مجموعة المسائل التى تخص المطلق والتحرر الفعلى للإنسان. والباكتى لا تثرى فكرة الجنانا فقط ولكنها تظهر كعقيدة « السير » الهندوسى لدرجة أن الحل الفكرى للغز « الوجود » أو الكينونة يظل غير كاف فى تحقيق هدف التحرر الحقيقى والمبحث البراهمى ليس بحثاً ميتافيزيقى تماماً ولكن التحرر من كل أشكال الرباط الوجودى هو المراد :

" قدنى من الغير الحقيقى للحقيقى

وقدنى من الظلام إلى النور،

ومن الموت قدنى إلى الخلود " (١٣).

واليونانيشاد يحتوى على مجموعة غنية ومتنوعة من التأملات بخصوص « المطلق » والنفس الداخلية لكل الكائنات والكائنات البشرية والتحليل المفصل لمعادلة الروح البراهمى من نقاطها العديدة لنقطة انطلاقها يبدو هدفاً أساسياً فى هذه المقالات.

ومع ذلك فأهمية مثل هذا السعى للمعرفة (چنانا) للحياة يتم بحثه أيضاً حتى تصبح المعرفة إنجازاً ومكافأة وإدراكاً وحياةً أصلية حقيقية. كما أن عدم جدوى الميتافيزيقا من أجل الميتافيزيقا فيتكرر الكشف عنه ويتم تحديد مهارى المذهب الفكرى المجدب.

وفى نفس الوقت يتم التعرف على قصور محاولات الذكاء الإنسانى (براجنا) وعلى ضرورة الفضيلة والقوة الأخلاقية. والعلاقة بين الإنسان والكائن علاقة تبادلية ومحاولات الانسان يجب أن تتوقف عند نقطة معينة وتنتظر توجيهات « الكائن » التى تظهر فى الفكر ويكون لها تأثيرها السريع على الحياة والفقرة التالية « كاثا يونانيشاد » تقول كل ذلك :

« هذه الروح لا يُحصل عليها بالتعليمات

ولا بالفكر ولا بالتعليم الكثير

ولكنها تحلّ فقط فيمن تختاره هى

ولمثل هذا الإنسان تتجلى بذاتها

ومن لا يمتنع عن التصرفات السيئة

ولا الذى لا يتصف بالهدوء وضبط النفس

ولا الذى لا يستمتع براحة النفس

يستطيع أن يحصل عليها بالذكاء (براجنا) » (١٤)

وهذه الفقرات يبدو كأنها صدى لتأكيدات سقراط « أن الماهر فى ممارسة الموت أى الذى يفضل رضا الروح عن رضا الجسد وأشباعه والذى هو على استعداد لموت الجسد الفانى هو فقط الفيلسوف الحقيقى ».

13. *Brahadaranyaka Upanishad*, 1-3-28. See R. E. Hume's translation, *The Thirteen Principal Upanishads*. Hume's translations have been slightly revised for use in this and the following three quotes.

ودور الجورو (أى المعلم المثقف الذى يعلم الآخرين بأن تكون حياته هو مثلاً لمن يعلمهم) بدأ يدخل فى نطاق معرفة الـ يوبانيشاد واعتراقهم به :

« إنها الروح التى يجب أن تُثَمَّ جيداً

وغم أنها يَعبُر عنها بطرق مختلفة

إلا إذا أعلن عنها آخر .. المعلم

فلا يستطيع أحد الوصول إليها » (١٥).

من إحدى وظائف الباكى كان إيجاد التبصر الميتافيزيقى وترجمته من علاقة مجردة إلى خبرة حياتية معاشة. والقدسية تتحقق كما فى شخصية « الجورو » « المعلم ». والجورو باكتى بالإضافة إلى أنها عقيد دينية واضحة فهى تبدو فى الفقرة الأخيرة للـ « سيقتا شعائراً يوبانيشاد » كأول استخدام للأدب الفيدى للفظ باكتى ولكن بمعنى متطور:

" بالنسبة لمن يتخذ الباكى إلهاً

ويتخذ الجورو المعلم كإله أيضاً

بالنسبة لهذا الشخص تظهر كل الأمور " (١٦).

وفى تعليقه يشرح سانكارا أنه بدون فضيلة وامتياز الجورو تصبح المعرفة بالمطلق تقريباً غير ممكنة (١٧). وهكذا ظلت الـ jnana أى المعرفة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالحياة كما أن هناك قيمة للعلاقة الروحية بين أشخاص الباكى وبين الباحث ومعلمه (الجورو) كما اعتبرت بذلك اليوبانيشاد.

وأول تأكيد صريح على الوحدة الدينية فى الفكر الفيدى كان البهاجاا داتيا « وهى فى الوقت نفسه ملخص للتبصر الذى نتج عن البحث الفلسفى للفيدية واليوبانيشاد وهى امتزاج العقيدة الفيدية للتضحية بالتأمل اليوبانيشادى مع معادلة الروح البراهمية مع عقيدة التوحيد فى البهاجااانا مع أنظمة السامكيها واليوجا.

والباكى تسود كل نفاذ البصيرة التوحيدى « للچيتا » كما أنها تحصل على شرعية جديدة. ويخبرنا دهافامونى أنه فى الـ ٤٣ حالة التى استخدم فيها أصل كلمة « بهاج » لم تستعمل مرة واحدة معنى الحب الدنىوى أو العلمانى أو الجنسى (١٨). ومعنى الباكى فى الـ Gida هو العلاقة الصارمة بين الرجل والبهاجااانا.

ومع ذلك ورغم هذا الدليل اللفظى نجد أن الباكى فى « بهاجاااد جيتا » تستمر فى تأسيس نفسها على أعلى نموذج للحب بين الأفراد، وبينما تشير فكرة التجسيد إلى حب الله ورعايته للإنسان وحالته الروحية فإنها تشير أيضاً إلى الإيمان الذى يستطيع الجسد البشرى أن يحتويه إلى حد أن يتجسد الإله داخله.

15. Kṛu Upaniṣad, 2-28.

16. Upaniṣad, 6-23.

17. Śvetāśvatāra-Upaniṣad samitī-janarabhasyasaṁhitā (Śvetāśvatāra Upaniṣad with the Commentary of Sankara), 263.

18. M. Dhavanamony, Love of God, 38.

والتجسد لا يعنى فقط أن الإله يتجسد فى الإنسان بل أن «الجودو» يخرج منه.  
وبالإضافة إلى ذلك نجد أن الباكى كحب بشرى تبدو واضحة فى العلاقة بين الأرجونا  
والـ "Bhagavant"

ودائماً ينطبق لفظ "Shraddhovan" بمعنى المؤمن المخلص على البشر أصحاب  
العقيدة والإلتزام. فى الفصل الرابع يعلن الـ Bhagavant أنه « لا يوجد شيء فى هذا  
العالم يظهر النفس والروح حقاً أكثر من المعرفة »<sup>(١٩)</sup>. ويضيف : « والشخص الذى يؤمن  
بالجودو وبالإله معاً عندما يصير على ذلك مسيطراً على حواسه يحصل على  
المعرفة »<sup>(٢٠)</sup>. والتقديس الحار الشخصى الذى يستدعيه «جيتا» يسير يداً فى يد مع  
الانجهاات المتأملة المتعمقة فى التبصر اليوبانيشادى. وهكذا فإن العقيدة الدينية التى تتبع  
من ذلك لا ترقى إلى حد التوحيد وهكذا تظل الجيتا مرآة لاستشارة الفكر بالنسبة للعقل  
الهندي لقرون قادمة وسيظل نصاً محدداً لكل مدارس الفيدا مهما اختلفت عن بعضها  
البعض وسيظل أيضاً أساساً للحركات الدينية الأخرى مثل «الفايسانافايت» و  
«الشافيستك».

وفى الجيتا تعتبر أهمية طرق الكارما « أعمال الخير » والـ Jnana أى المعرفة  
والباكى رسالة متبادلة يمكن تفسيرها فى أن احداها لا يجب أن تطفى على الأخرى فى  
اهتمامنا بها. وعندما تقترب الباكى من الكارما فإن حل مشكلة الكارما الأزلية وهى  
الحرية من قوانينها يصبح سهلاً وقمارس أعمال الكارما كأنها قرباناً للـ Bhagavant ويجب  
عدم الانشغال بشمارها إدراكاً بأن أفضل الخلق والأعمال هو ما يتم من أجل الخلق ذاته.  
ويجب أن تظل الباكى مرتبطة بالجنانا والأ انفصلت المعرفة عن الحياة وسيسود بالنسبة لما  
يستحق المعرفة ، والمعرفة الحقيقة هى بالطبع معرفة النفس

" البعض ينظرون إليها كشىء ملوئ بالعجب (النفسى)

والبعض الآخر يتحدثون عنها كشىء عجيب ورائع

وآخرون يسمعون عنها كمعجزة

وآخرون سمعوا عنها ولكنهم لا يعرفونها إطلاقاً " (٢١).

ومع ذلك فبالنسبة لدارس البراهما الذى عرف النفس فكل « الثيراز » الكتب  
الهندوسية مفيدة كبحيرة فى وسط فيضان عظيم<sup>(٢٢)</sup>. ويستحق الاهتمام أن الأرجونا  
يجب أن يعرف الصفات الشخصية لليوجى المثالى الذى لا تهتز معرفته بتضارب

19. Bhagavad Gita, 4-38, -

20. Ibid., 4-39, 57.

21. Ibid., 2-29, 34.

22. Ibid., 2-46, 36.

الآراء<sup>(٢٣)</sup>. كما يناشد البهاجاثانت الروح قائلاً :

" ما هو وصف الانسان يكيشافا ؟

هل يملك الحكمة الدائمة مختلطة بالتدبر ؟

هل يتحدث عن فكر مستقيم ؟

كيف يجلس ؟ كيف يمشى ؟ " (٢٤).

رداً على ذلك تمجد عالم « البهاجاثا » يرسم صورة للإنسان ذى الحكمة الدائمة فى الفصل الثانى ويستمر فى هذا خلال « الجيتا » بينما يصف فى الفصل السادس عشر صفات الانسان الذى لا يملك الطبيعة الإلهية والذى يعتقد أن : « هذا العالم خالٍ من الحقيقة وليس له أساس خلقى ولا رب ولا سبب سوى الشهوة »<sup>(٢٥)</sup>. أما الموقف من المملكات ، من العلاقات المتداخلة وحتى من عادات الأكل فإنه يقع تحت ظل ثلاث صفات يوضحها الفصلان السابع والثامن عشر وتظهر الباكى واضحة مع اتجاهات الوجودية للفكر الميتافيزيقى كما أن حاجات القلب البشرى فيهتم بها الـ"جيتا" أيضاً.

وعندما تدرس أصول البوذية والجانينية نجد أن تقاليدهما تحتوى أيضاً على أسلوب الباكى من منبهه. وهاتان الفلسفتان لم تترقا فقط العقائد الخاصة بالكارما (التجسد) وضرورة التحرر فى النهاية من التقاليد القيدية ولكنهما تحتويان على النواحي الروحية فى الباكى.

فالإيمان الباكى الذى هو عقيدة جموع الناس كان دائماً معارضاً للنظام الطبقي ويتسم بعبادة الروح واسخة الإيمان داخل الجسم البشرى.

ولم يكن أتباع الباكى قديماً أو حديثاً يستحوذ عليهم خلاصهم الشخصى بل كانوا دائماً مهتمين بمشاركة نفاذ بصيرتهم مسراتهم مع الجموع.

كما أن رسائل الباكى كانت تتحول دائماً إلى معرفة عامة ومن المحتمل أن كل هذه العناصر كانت موجودة فى عقائد البهاجاثاتا والبانشاراترا كما أنها موجودة فى الحياة الاجتماعية فى وقت ظهور البوذية والمهاريقا.

وهكذا فإنهم ورثوا كل ملامح الايمان الباكى فى نظمهم الجديدة . وعند تحقيق التنوير والوعى اللازمين فإن البوذى لا يكون لديه أى شك بخصوص مشاركة الجنس البشرى كله فى الحقائق النبيلة والبوذية والجنينية كانتا دائماً تعارضان النظام الطبقي وتشران المعرفة العامة على الأقل فى القرون الأولى وهكذا ظل التسلسل الهرمى للحالة

23. Ibid., 2-53, 37.

24. Ibid., 2-54, 37.

25. Ibid., 16-8, 132.



الروحية والوصول إلى مرتبة القديسين داخل البوذية والجانينية حيّان في النموذج المعدل للجور - باكتي.

وليس معنى ذلك أن الجانية والبوذية تشتركان في أصول الوجودية وهما تتفاعلان مع الفروض القيدية، فالبوذية تقدم فلسفة إنسانية ولا ميثافيزيقية واضحة أما المسائل غير الوجودية فإنها تستبعدا كأشياء غير مجدية. كما مارس البوذي سكوتة الإلهي في التأملات الدينية كما نقرأ في كتاب « ما جهمي نيكايا » فيما يسمى « بوغظ السهم لبوذا:

« لا تعتمد الحياة الدينية أو حياة المونكيبوتا على الاعتقاد بأن القديس يحيا أو لا يحيا بعد الموت، وسواء كانت العقيدة تقول بخلود عدم خلود العالم فإن أشياء تظل موجود كال ميلاد والكبر (كبر السن) والموت والأسف والأحزان والتي أوصى أن تنتهي من حياتنا، وعلى ذلك فإن الحياة الدينية تأخذ دائما في الاعتبار ما لم أوضحه. فأنا لم أوضح أن العالم نهائي أو لانهائي، أن الروح والجسد متطابقان أو أن الروح شيء والجسد شيء آخر، أما لماذا لم أوضح ذلك ؟ فلأن ذلك لا طائل من ورائه ولأنها مسائل لا تمس أساسيات الدين ولا تغييب العاطفة ولا الحكمة البالغة لغيرنا » (٢٦).

ولقد اندفع البوذيون لممارسة « الباكتي » على شكل « الشفقة » ليس فقط نحو الزملاء في الإنسانية والمشاركين في عدم الإشباع وعدم الرضا عن الوجود ولكن الشفقة لجميع كل الكائنات.

ولقد رفع البوذي « الماهايانا » شخص بوذا كموضع للعبادة وتمجيد للقانون الرباني ، وسحر الآلهة القديسين. خاصة « فيشنو » فهو يظهر واضحا في السرد التاريخي للبوذية: وحالة بوذا كإله وكمعتقد موجودة ضمناً في الصلاة اليومية للبوذيين التي تؤدي حتى اليوم « تقول الصلاة : « ملاذي وملجئي هو بوذا ».

وفي القرون الأولى للمسيحية كانت النصوص الهندية الفلسفية والدينية وأتباع الهندوسية على اختلاف أنواعهم البوذيون وفصائل الجين كانوا جميعاً مقتنعين بروعة وشرعية ومقدرة طريق الباكتي. ونحن نعرف على مبادئ الباكتي في هذا الزمان من الملاحم والأساطير.

ولم يترسخ الوضع الديني لكريشنا وراما اللذين كانا يعتبران تجسيداً « لفيشنو » ولكن « باكتي الشيفا » كانت هي النموذج الشائع في الدوائر الأخرى.

وكان تأثير الملاحم قوياً جداً - وبخاصة تلك الخاصة بعمل الآلهة العليا - لدرجة أن العديد من الشعراء والراقصين والموسيقيين والرسميين والنحاتين كانوا يمثلون ويعيدون

26. Majjhima-Nikaya, H. C. Warren, trans., *Buddhism in Translation*, 122.

تمثيل قصصهم الملحمية لقرون طويلة و بدءاً من القرن السادس حدثت تطورات فى مسيرة الباكى وأصبحت الحياة الشعرية التعدية والحلاقة لقديس الجنوب مثل فايسانقايت وأفثار وسايقيت تعطى قوة جديدة لديانة التوحيد وبدأت ما عرف بحركة الباكى الأولى أما فى الشمال فقد انتجت البهاجافاتا باكى كلاسيك فى قالب البهاجافاتا بورانا.

وتحولت نتائج ثاقب البصيرة إلى أنظمة بواسطة العقول الفلسفية الرائعة وأسس مدارس القيدانيت الفلاسفة سانكارا (القرن الثامن) رامانوجا القرن الحادى عشر والثانى عشر ومادهاثا (الثالث عشر) وثالا بها القرنين الخامس والسادس عشر على التوالي. وبينما انهكم هؤلاء المفكرون فى تتبع المعرفة لم يحاول احدهم أن يقلل من قيمة الباكى فمثلاً سانكارا الذى كان نظرياً محضاً كان يعتبر الباكى وسيلة حقيقية لإدراك «الأعلى» وكتب هو نفسه ترانيم ونصوصاً تعيدية. ورفض أن يكون باحثاً دينياً بلا ماوى بدون موافقة أمه وأصر على أن يمارس شعائرها الجنائزية وهى تسلط محرم بالنسبة للباحث الدينى العالمى مما يدل على فلسفة باكتية متحررة من التجريدات. وإلى جانب المعالجات المختلفة للباكى فى القيدا والملاحم .. إلخ نجد الكثير من الأعمال منها أعمال الفلسفة مكرسة تماماً للباكى.

وفى كل هذه الأعمال والمجالات تناقش الباكى ليس فقط كأحد طرق الوصول إلى الانجازات الروحية وإنما تناقش طبيعتها بعمق.

أما العلاقة بين الباكى والحب فقد تتبعها بدقة العمل الكلاسيكى نارادا باكى سوا؛ ويتكون هذا العمل الذى قدمه كاتب غير معروف فى عام ١٠٠٠ ميلادية من ٤٨ حكمة وقولاً مأثوراً وهذا العمل يثبت أن الفلسفة لا يجب أن تشرح الأشياء فقط ولكنها تستكشف إمكانات الحياة الأفضل ولنشرح سوياً تفاصيل طبيعة الباكى كما جاءت فى الكتاب المشار اليه عن الحكيم الباكى<sup>(٢٧)</sup>.

وفى البداية بعد القول الأول يشرح عقيدة الباكى وفى الثانى يؤكد أن الباكى هى حقاً عن طبيعة « الحب الأعلى » وهذا معنى أن الباكى هى أعلى درجات الحب وأن طبيعة الباكى والحب واحدة.

أما الحكمة الثالثة فهى أيضاً عن طبيعة الخلود. والنص يدخل إلى أعمال الحب الأعلى الذى يعتبر بوضوح أن الحافز إليه هو نفس الحافز على الخلود أو بمعنى آخر أنه هروب من الفناء أو من الحياة العادية اليومية للوجود الإنسانى والدافع فى الحب هو البحث عن الارتقاء من الوجود الأدنى نحو وجود أعلى أما الحكمة الرابعة فتقول :

« وعندما يحقق هذا (الحب الأعلى) يصبح الإنسان مثقفاً، خالداً وراضياً قانماً.

27. For the complete text and a translation, see *The Sacred Books of the Hindus*, Vol. 7. The texts cited below have been translated by the author of this essay.

ويبدو أن هذا النص يقول إن الوصول إلى الحب الأعلى هو الحجاز رائع فهو يعطى مذاق الخلود ويؤدى إلى الرضاء التام. ومؤلف الحكم التى نتحدث عنها يقرر أن حبه ليس من طبيعة الشهوة ولكنه نتيجة لنهذ هذه الشهوة<sup>(٢٨)</sup>. وهذا النهذ هو ابتعاد عن التجارة الدينية والعلمانية<sup>(٢٩)</sup>.

ومعنى ذلك كما يقول الكاتب هو أن الحب الأعلى ليس حباً شهوانياً ولكنه حب يجد فى الشعائر والتقاليد الدنيوية المثيرة شيئاً غير مثير إطلاقاً وبعد ذلك يتتبع هذا الكاتب تعريفات الباكى كما قدمها علماء الباكى وينصح بأن تمارس تماماً كما يصفها هؤلاء العلماء المقدسون وأن يحبها ممارسوها كما يحب الآله كرشنا (البقرة). وهذا الحب ليس حباً مجرداً ولكن يمكن مقارنته بالحب الإنسانى لكن بعد تجريده من المحسوسات.

« للحصول على ترجمة كاملة كتبها مؤلف هذه المقالة اطلب « The Sacred books of the hindus - المجلد ٧.

وفى الحكمة ٢٣ ، ٢٤ يقال إن الحب دون معرفة بطبيعة المحبوب هو حب محرم يتميز بغياب السعادة فى السعادة المعطاء للآخر ومعنى آخر أن الحب الحقيقى الأصيل هو المعرفة بما هو المحبوب وما هى الأشياء التى يفضلها لأن سعادة المحبوب هى نفسها سعادة الحبيب والسعادة المشار إليها هنا ليس موضوعها الأخذ أو العطاء أو المشاركة إنما معناها أن سعادة الشخص تقع فى وتتكون منها سعادة الآخر يقول النص :

بسبب كره الآله للأنانية وحبه للتواضع فإن الباكى وحدها تفوق « الكارما » والهنانا<sup>(٣٠)</sup>. (فلسفتا الأعمال والمعرفة) . ومعنى ذلك أن الحب هو الذى ينقذ الإنسان من الأنانية، والحب ليس وسيلة للحصول على الاشباع أو الرضا للنفس (ego) ولكنه لحظة تصبح فيها الذات ليس لها أى أهمية وفرص الحب أو باكى تظل ميسرة للمتواضع والمخلص تماماً كما هى فى تناول المتعالى والعالم. وهكذا فإن طريق الحب الأعلى أفضل من طرق الهنانا والكارما. وطبيعة الحب لا يمكن وصفها بالكلمات لأنها تماماً كشىء لذيذ يتذوقه الأخرس (فلا يستطيع التعبير عنه) وهكذا فإن هذا الحب يترك الإنسان غير قادر على التعبير ولكنه يعبر عن نفسه فى أمثلة تادرة لمستحقى هذا الحب<sup>(٣١)</sup>. والحب تجربة آتية وهو الدليل على نفسه<sup>(٣٢)</sup>. بمعنى أنه يمكن رؤية هذا الحب فى حياة من بحثوا عنه واستحقوا أن يجدوه ولكنه غير موجود فى الكتب ولا عند العلماء<sup>(٣٣)</sup>. ومن يملكونه ليسوا مجبرين على إثباته فهو يظهر فى شخصياتهم وفى حياتهم.

28. Narada Bhakti Sutra, Sutra 7.

29. Ibid., Sutra 8.

30. Ibid., Sutra 25.

31. Ibid., Sutra 51, 52, 53.

32. Ibid., Sutra 54.

33. Ibid., Sutra 59.

والكتاب يؤكد أن الباكتي هي أساساً إعلاء للحب الشخصي أو أنها نوع مختلف من الحب وجوائزها هي الجوائز المعروفة للحب « والتراحم » أو الأقوال الحكيمية تعرض المفهوم الهندى للحب المبني على هزيمة الأنانية هروباً من قيود ذات الانسان الزائفة.

والباكتي القديمة قدم الزمن ازدهرت فيما عرف بالحركة الباكتيية التى حركت شعب الهند ووضعتهم أمام آمال العيش الشاعرى ولقد شهدت الفترة بين القرنين الثالث عشر والسابع عشر تحولاً عظيماً فى الحياة الدينية والثقافية للهند فبدأ وكان ثورة روحية على وشك الانفجار واتجهت أهداف الحياة الروحية نحو حب قوى لإله واحد اتخذ « إسم راما أو كريشنا » واعتبرت الشعائر والطقوس ودراسة النصوص الدينية وعمليات التأمل التى يقوم بها الكهان والزهد والرهينة أشياء غير ضرورية وسطحية. وأصبح الحب يعرف كروح كل الديانات والابحاث الأدبية والفلسفية والجمالية وكانت تلك الفترة هي عصر ازدهار اللغات الهندية المشتركة ولغات الأقالييم لأن السانسكريتية لم تعد هي الاختيار الأول للعقول المبدعة.

وولد الأدب الهندى باللغات الحديثة فى مهد حركة الباكتي وهكذا تظل القيمة الأدبية الكلاسيكية وثيقة الارتباط بتقاليد الباكتي وظهير كل قديس الباكتي ومعلموا (الجورو) فى كل أديان الهند وحياتهم التعبدية وأعمالهم الشعرية والموسيقية الخلاقة كسبوا ملايين القلوب. وأقنع هذا الدين التعبدى الناس بأن الارتباط بإشرافاً أو الإله موضوع العبادة - لا يتطلب شيئاً سوى الحب وأن طيبة « إشرافاً » لا تعرف التمييز بين الطبقات ولا تعرف التشيع والتحزب.

وأضاف طريق الباكتي قوة زائدة كان يحتاجها الشعب الذى أتعبته وظلمته الطبقات الحاكمة التى غالباً ما كانت تشمل مغامرين عسكريين أجانب كما أنهم كانوا مستضعفين بواسطة طبقة الكهان الفاسدة وبنظام طبقي عميق الجدور، فقدمت الباكتي الكرامة والقوة وحب الحياة إلى العامة فى كل أجزاء شبه القارة كما جاء محبو الإلهة والشعراء بهباتهم من أغاني الحب.

واحتوت حركة الباكتي مناصرين بارزين من البنجاب كشخص الجورو « ناناك (١٤٦٩ - ١٥٣٩) » والذي أسس مذهب السيخ الدين الرابع الأساسى الذى نشأ فى الهند. ولقد أوحى الجورو لتلاميذه السيخ أن يتحدوا مع الإله خلال « ناما » أى استرجاع اسم الله فى سكون وحب وتفكير. وعمل رجل الباكتي المقدس يتصف بعنيتين شخصى قوى

إليك هذه الفقرة من كلمات الرجل التقى « إكناث » من القرن السادس عشر (١٥٤٨ - ١٦٠٨) (٣٤) :

« رغم أن الانسان يحاول أن يلجم مشاعره الحمسية إلا أنها لا تمتثل ورغم أنه يحاول أن يلفظ الرغبات الجنسية إلا أنه لا يستطيع وهي تعود مرة بعد مرة لتعذبه ولهذا السبب أشعل الفئدا (٣٥) . - نيران - هاري - باكتى وليس هناك ضرورة لكبت الأحاسيس فالرغبة الحمسية تتوقف من نفسها فالقوة الموجودة فى هاري - باكتى عظيمة حقاً .. »

« الأحاسيس التى يكتبتها البوجى يكرسها الباكى لعبادة بهاجافانت والبوجى يعانى فى جسمه واتباع الباكى يتحرون إلى الأبد ورغم أن الباكى ليس لديه معرفة بالفئدا إلا أنه يفهم معنى « النفس » وحالة البراهما يمكن الوصول إليها وامتلاكها والنساء والحكمة وأشياء أخرى يمكن أن تحملها قوة الشرادا والباكى إلى الشاطئ الآخر لمحيط الحياة.

وأينما يضع الباكى قدمه يجد طريق الإله وفى كل خطوة يتخذها يقدم قرباناً لبراهما. إن مجهودات العقل لكبت الفرائز بالنسبة للباكى ليست فقط غير مجدية بل غير ضرورية. فطريق الحب يقدم حياة أفضل وإشباعاً أكيداً. وحاجة الإنسان للتعليم للحالة الاجتماعية، لطبقة مناسبة لم تكن أبداً عقبة فى سبيل تحقيق البرهمان (الدين الهندوسي). وإيكناث يؤكد أن الباكى أينما يضع قدمه يجد الآله وكل ما يفعله هو قربان. وهكذا يؤكد إيكناث ما جاء فى تعليقات بهاجافاد جيتا أى أن الحياة الأخلاقية ليست بالضرورة نتيجة لبرنامج أخلاقى توصل إليه العقل بالحوار. فأخلاقيات الحب أفضل من أخلاقيات العذاب والدموع.

وعندما يتعرف الإنسان على أسس كل ممارساته التى تستحق أن تكون هدف حبه وتفكيره تصبح كل التدخلات الأجنبية الخلفية لاغية .. وتستمر مسيرة الباكى فى الهند المعاصرة وتستمر حركة الباكى بطريقة ما حتى اليوم كما يستمر احترام الناس لمن يدعون مرتبة الباكى كأناس مقدسين ويظهر الجورو، والسادهو، والمهاثما فى كل أنحاء الأرض ليفسروا المفاهيم الدينية القديمة قدم التاريخ لكل الناس بلغاتهم المختلفة ويستمر القادة الدينيون فى دعوتهم للناس لنهب الطقوس التقليدية والتحزب ولاحتضان طرق ال Nama والشيخا. وإذا نظرنا إلى أن تاريخ أهداف الباكى يدل على أن الباكى كانت دائماً روح الفلسفة الهندية والتراث الدينى الهندى ولقد كانت لها مظاهر مختلفة فى الأوقات المختلفة وكانت أحياناً مزدهرة وأخرى أقل ازدهاراً فى طول وعرض شبه القارة الهندية. ولقد عملت

34. Quoted by Nicole Macnicol, *Indian Theism*, 270. Translation revised by the author.

35 Italics mine. Eknath seems to be convinced that bhakti originated in the ancient Vedas and not with the so-called bhakti movement.

دائماً من أجل الحب والتفكير والمقدس وطالبت كل التقاليد بمظاهر الوجود الإنسانى متجمعة.

وهكذا رأينا أيضاً أن الباكثى دفعت قضية الحياة للأمام كما أنها عضدت احتمال الوجود وأثبتته فى الموت كما أنها عرضت المواقف الحياتية فى العالم وضرورة أن يكون الإنسان نشيطاً ومندمجاً فيما حوله كما أنها عالجت مسائل كثيرة من بينها كيفية التخلص من شرور الحياة والتحرر منها ومن صعابها وعدم اشباعها وكيفية أن يعبر الإنسان المحيط فى دورة الحياة. أما كيف تتحول الهموم الوجودية إلى الاهتمامات التنبيل للحب؟ فقد تركت الباكثى للحب فى القلب الإنسانى الاجابة عن هذا السؤال كما أنها جعلت الدين شيئاً شخصياً وحولت الحب إلى حب الأعلى.

كما أن الباكثى عملت من أجل الفكر ومن أجل تحجينية اعتراض الميتافيزيقا وأشارت نحو نقاط ضعف التعليم الكمى والتمعالى الثقافى والصرفية والتعننت واحتفظت بالتساؤل الفلسفى حياً كما أنها طالبت الفكر بأن يهتم بمصدره وأن يتأكد مما يستحق التفكير فعلاً. والممارسات البوذية التأملية وأنشغال الباكثى بناما أى «الكائن» ما هما إلا مثالان لمحاولات الإنسان أن يقيم طريقاً ذا فرعين متناغمين «للكائن» فى الفكر.

ولم تغفل الباكثى أبداً الإله المقدس وأشارت إلى عدم جدوى معرفة الإله ميتافيزيقيا وجعلت الإله يحتفظ بعدم القدرة عل معرفته عن هذا الطريق بل بمحاولة معرفته عن طريق الحب بقدر الإمكان. ولم تترك الباكثى العلاقة بين الإنسان والإله تنضوى تحت أى نوع من الديانات التوحيدية أو غير التوحيدية ولا تسمح بأن يكون الإله مجرد موضوع للعبادة بل هو يسكن فى كل مكان فى عالم الإنسان والإله دائماً يستقبل على أنه الإنسان وحده وهذا الاستحواذ بالنسبة للإنسان هو شىء طبيعى فى الحب. ولقد أثار مؤلف النسخة الهندية «راميانا» الشاعر الباكثى «توليراس» ضجة عندما زار معبداً من معابد كريشنا وقرر أنه لا يستطيع أن يقدم احترامه له إلا إذا كان يسك فى يده قوساً وسهماً ذلك أن تولسيداس كان منتعياً لراما بإخلاص شديد.

وهكذا فإن الحياة والحب والفكر والإله كانت جميعاً مندمجة تماماً ومرتبطة بأسلوب الباكثى الذى نشأ ونما جنباً إلى جنب مع الفيدا والذى ساد الأديان والفلسفات الهندية كما حافظ على صورة الآراء الروحية العالمية القديمة قدم التاريخ وستظل الباكثى تقدم الدين بشيء شخصى رائع وتجربة إبداعية.

## أعمال هامة عن الباكتى لم تذكر

- أ. ج. أيا سامى ، علم اللاهوت فى الباكتى الهندى، سيرامبور ، جمعية الأدب المسيحى ١٩٧٠.
- سيدسفاراباتاكاري ، فلسفة سريعا دياجثاتا، جزآن سانتينيكتان، فيزفا - براتى ١٩٦٢.
- يوجين بوروف ، التاريخ الشعري لكريشنا، باريس ١٩٨٩.
- إ. ب. كويل ، الأقوال المأثورة لسانديليا ، الطبعة الثانية كالكروتا، انيل جريتا ١٩٦٥.
- م. داس جريتا ، « سرادا وباكتى فى الأدب الفيدكى » ، فى مجلة التاريخ الهندى، الجزء السادس (١٩٣٠) ، ٣١٥ - ٣٣ ، ٤٨٧ ، ٥١٣.
- والتى إدليتز ، فيبورج ١٩٥٥.
- أدلبرت جايل ، باكتى فى ويسابدين ، أوتو هاراسويتز ١٩٦٦.
- جان جوندا.
- ج. أ. جريسون « باكتى - مارجا فى دائرة معارف الدين والأخلاقيات، الجزء الثانى ١٩٠٩.
- يو. حسين ، عصر الغموض فى الهند ، باريس ١٩٢٩.
- جايانت ليلى ، التقاليد والحداثة فى الحركات الباكتية، ليدين، إ.ج. بريل ١٩٨١.
- ث. أوم ميونخ ١٩٥٠.
- سوسميता باندى ، ميلاد باكتى فى الديانات والأداب الهندية، نيودلهي، الكتب والكتب ١٩٨٢.
- س. چون بلوت فلسفة الإغراق.
- دراسة مقارنة فى أعمال باكتى وبرياتى ، دلهى ١٩٧٤.
- ليليان سيلبيون ، أعمال باكتى ١٩٦٤.
- ن. ك. سينها ، و.م.ن. بول ترجمة باكتى .. باريس ١٩٦٤.
- و.س. ساين « التقاليد الهندية عند باكتى و تقاليد السيخ » ١٩٦٨.
- فاردكارى جنوب الهند، بومباى ١٩٦٦.

## الهوامش

- ١ - M. Dhavamony في المقدمة لكتابه القمم « حب الله تبعاً لـ , "Siddhanta" Saiva" يشير إلى سوء المعاملة التي يعتبر الباكثي ضحية لها على أيدي المهتمين بالتراث الهندي وعلماء الأديان سواء في الغرب أو في الهند. ويظل دور الباكثي عرضة لسوء الفهم بسبب النظرة الطبيعية له كمجرد ظاهرة دينية، أما وظيفته الأكبر كاتجاه وجودي مميز يظهر في حياة المجتمع الهندي الفلسفية والجمالية والأدبية والحضارية فتظل بعيدة عن الإدراك.
- ٢ - من أجل تحليل لغوي ودلالي أراجع إلى كتاب M. Dhavamony , Love of God ، ص ١١ - ٤٤.
- ٣ - المرجع السابق ص ٢٠.
- ٤ - F. Max Muller, the six systems of indian philosophy ، ص ٤٠.
- ٥ - الريج فيدا Rig Veda ١ - ١٥٦ - ٣ ، ٨ - ٣٢ - ١٤ ، ٩ - ١١٣ - ١١٤ ، ٩ - ١١٣ - ١٠ ، ٢ - ١٥١ - ٧ ، ٣ ، ٢.
- ٦ - الريج فيدا ٥ - ٥١ - ١٥ ، ١٠ - ١٥١ - ٨ ، ٥ - ٩٢ - ١٩ ، ٨ ، ١٠ - ١٠٢ - ١٥.
- ٧ - الريج فيدا ١ - ٢٥ - ٢ ، ١.
- ٨ - الريج فيدا ٨ - ٣٢ - ١٤ ، ٩ - ١١٣ - ٤ ، ١٠ ، ٢ - ١٥١ - ٧ ، ٣ ، ٢ انظر K. L Sheshagiri Rao, the concept of sradha
- ٩ - Nicole Macnicol, Indian theism ص ٩.
- ١٠ - M. Dhavamony, Love of god ، ص ٥٥.
- ١١ - T.R. V. الفلسفة الأساسية للبوذية، ص ١٠.
- ١٢ - R.G. Bhand arkar, Vaisnavisme Saivism and minor Religious systems ص ٢ - ١٤.
- ١٣ - Brahadaranyaka Upanishad ١ - ٣ - ٢٨ أراجع إلى ترجمة آر - أي - هيوم "The thirteen Principal Upanishads" اليونانيشاد الثلاث عشرة الرئيسية . استعملت ترجمة هيوم بتصرف في المقتطفات الثلاثة التالية.



- ١٤ - كاثايويا بنشاد ٢ - ٢٣.
- ١٥ - كينا يويانيشاد . ٢ - ٨.
- ١٦ - سيفتاسفاتارا يويانيشاد ٦ - ٢٣.
- ١٧ - سيفتا سثاتارا - أو بنشاد (مع تعليقات لسنكارا Sankara ص ٢٦٣).
- ١٨ - Love of god لديها فاموني.
- ١٩ - بهاجافاد جنبا ٤ - ٤٨.
- ٢٠ - المرجع السابق ص ٤ - ٢٩ - ٥٧.
- ٢١ - المرجع السابق ٢ - ٢٩ - ٣٤.
- ٢٢ - المرجع السابق ، ٢ - ٤٦ ، ٣٦.
- ٢٣ - المرجع السابق ، ٢ - ٥٣ ، ٣٧.
- ٢٤ - المرجع السابق ، ٥ - ٥٤ ، ٣٧.
- ٢٥ - المرجع السابق ، ١٦ - ١٨ - ١٣٢.
- ٢٦ - أرجع إلى فاجهوما نيكايا ، هـ س (ترجمة الهندوسية ١٢٢).
- ٢٧ - للحصول على النص الكامل والترجمة، أرجع إلى The Sacred Books of the hidnus ، مجلد ٧ والنصوص المقتبسة هنا قام مؤلف هذا المقال بترجمتها.
- ٢٨ - Narada Bhakti Sutra ، سوترا ، ٧.
- ٢٩ - المرجع السابق ، سوترا ٨.
- ٣٠ - السوترا ٢٥.
- ٣١ - السوترا ٥١ - ٥٢ - ٥٣.
- ٣٢ - المرجع السابق السوترا ٥٤.
- ٣٣ - المرجع السابق ، سوترا ٥٩.
- ٣٤ - اقتبسها نيكول ماكينيكل Nicole Macnicol ، التوحيد الهندي ٢٧٠. قام مؤلف هذا المقال بمراجعة الترجمة.
- ٣٥ - يعتقد مؤلف هذا المقال أن جذور الباكتي موجودة في الثينا وليس في الحركة الباكتيية الحديثة.

## Bibliography

### Works Cited

- Bhandarkar, R. G. *Vaisnavism Saivism and Minor Religious Systems*. Strasbourg, 1913.
- Dhavamony, M. *Love of God According to Saiva Siddhanta*. London: Oxford University Press, 1971.
- Hume, R. E., trans. *The Thirteen Principal Upanishads*. London: Oxford University Press, 1921.
- Jalan, M. L., trans. *Svetasvatara Upanishad Sanuvad Sankarabhasya Sahit*. Gorakhpur: Gita Press, 1965.
- Müller, F. Max. *The Six Systems of Indian Philosophy*. London, 1899. Reprint, New York: Longmans, 1928.
- Macnicol, Nicole, *Indian Theism*, Delhi: Munshilal Manoharlal, 1915.
- Murti, T. R. V. *The Central Philosophy of Buddhism*. London: George Allen & Unwin, 1960.
- Neil, Stephen. *Bhakti: Hindu and Christian*, Madras: Christian Literature Society, 1974.
- Radhakrishnan, S., trans. *The Bhagavadgita*. New York: Harper and Bros., 1948.
- Sheshagiri Rao, K. L. *The Concept of Sraddha*. Patiala: Roy Publishers, 1971.
- Warren, H. C., trans. *Buddhism in Translations*. 6th ed. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1915.

# هنرى كوربين والخيالى

## نظرة على مفهوم ووظيفة الخيال الابداعى فى الفلسفة الايرانية

بقلم :  
على شريعات  
Ali Shariat

ظهر لفظ «الخيالى» ، وهو مأخوذ من الفلسفة التى تعالج الظواهر الطبيعية، فى اللغة الفرنسية على يد هنرى كوربين (١٩٠٣ - ١٩٨٧). استخدم هنرى كوربين لفظ «الخيالى» فى هذا العمل كمفهوم أساسى وأساس لـ Weltanschauung. لغوياً، أخذ هذا اللفظ من الكلمة اللاتينية Mandus Imaginalis.

أما بالنسبة لمعناه فهو مقابل لعدة كلمات فارسية وعربية متخصصة مثل عالم المثل والملكوت (وهو عالم الأرواح) والبرزخ (وهو العالم الداخلى) والهرقاليأ (وهو عالم الأرض العليا) وناكوجا أباد (وهو أرض اللامكان). جاءت كل هذه الكلمات المتخصصة من الأدب الثيوصوفى (الفلسفة التأملية) وكلها تشير إلى معانٍ قريبة جداً من كلمة «الخيال». فهى تترجم التجربة التأملية التى تنشأ من الخيال الثيوصوفى (تجلى الله للإنسان) أو الخيال الفعال. من ناحية المكان تصف هذه الكلمات المساحة النوعية لهذا الخيال Mundus Imaginalis.

وضع كوربين تلك الكلمات «الخيال» و «العالم الخيالى» و «العالم الداخلى» ليحدد، باللغة الفرنسية وبطريقة لم يسبقه إليها أحد من قبل، «نظاماً دقيقاً للحقيقة يتعادل مع الحالة المحددة للإدراك»<sup>(١)</sup>. وكلمة «نظام دقيق للحقيقة» عند هنرى كوربين تعنى نظاماً خيالياً أى عالم خُلِق من واقع الخيال الابداعى وهو عامل الإدراك فى هذا العالم - وعلى مستوى الطبوغرافيا الروحانية يوجد هذا العالم الخيالى خارج المكان الخارجى ومستقلاً عن الخيالات<sup>(٢)</sup>. أما «حالة الإدراك المحددة» فهى تعنى عند كوربين

---

ترجمة : محمود عبد الرحمن فهمى.

أن هناك «إدراكاً خيالياً» يؤدي إلى ظهور حقائق خارقة للحواس تتمثل في أشكال وأرقام في الوعي الخيالي.

كان هناك ثلاثة أسباب وراء استخدام كوربين لكلمة «الخيالي» :

أولاً: أراد كوربين أن يميز بين الخيالي والتخيلي التي ذكر أنها تساوى «الدلالة على غير الواقعي أى تعبر عن شيء يظل خارج الوجود، باختصار شيء ينتمي إلى العالم المثالي» (٣). ثانياً، أراد أن يصور المجال التمثيلي للخيال الإبداعى كما يظهر فى الفلسفة الإيرانية. ثالثاً ، أراد أن يؤكد الوظيفة الإدراكية والفكرية لهذا النظام الخيالي. فهذه الوظيفة روحانية وإبداعية فى الوقت نفسه وبهذا المعنى تشير كلمة «الخيالي» إلى عضو الإدراك. وهذا هو العالم الداخلى أو «المناء الثامن» الذى يأتى بعد «الحالات السبع من المناء» فى عالم الظواهر ، بين الإدراكى والمفهوم. وهكذا يوجد فقط فى الخرائط المقدسة. وأطلق كوربين على العضو المميز الذى يمكنه إدراك هذه الحقيقة الروحانية النفسية اسم «الوعي الخيالي» أو «الخيال الإدراكي» (٤).

قام كوربين بالتنويه عن الخيال فى الفلسفة الإيرانية لأنه يهتم بإحياء البعد الخيالي فى الفكر الغربى المعاصر. وإحياء هذا الخيال يجب أن يحو التعارض التقليدى بين الروح والجسد ، بين الذاتى وما هو خارج الواقع ، بين الإدراكى والخيالى . فى كتابه (ميشاق الخيال) يقول كوربين : «إن الحاجة إلى هذا الوسيط الروحى هى بالتأكيد التى رفضتها الفلسفة الثنائية ، من الفلسفة الديكارتية أو من أى فلسفة مقارنة لها بشكل أو بآخر» (٥).

إن كوربين يدرك تماماً التراخى العام فى حالة التأمل وعلاقته بطريقة التفكير الإيجابية السائدة. والتى تظل محرومة من أى أساس خيالى لأنها تتبع العقل فقط وهو جوهر الحضارة الفنية التى ترفض كل ما لا تستطع فهمه أو السيطرة عليه. ومفكرنا على الرغم من ذلك على دراية تامة بالشيخوخة التى ستصيب الفلسفة العقلانية التى تعرف فقط كيف تتعايش مع القوانين ومعايير الطبيعة. فى المجال الاجتماعى، حيث ترتبط الفلسفة العقلانية ارتباطاً وثيقاً بطريقة فى الحياة خالية من أى عمق خيالى، لاحظ كوربين وجود ملكة الخيال عند جميع البشر بالإضافة إلى أثرها على الحياة الجماعية. واعتبر أن البعد الخيالي، تلك الصفة الحسية للحقيقة البشرية تتحول إلى «جنون الوطن» وأراد أن يعيد صياغتها فى صورة فلسفية.

بينما تترجم كلمة «الخيال» البعد الخيالي للفلسفة الإيرانية التأملية من خلال كتابات سهروردي وحتى الوقت الحاضر، فإنها تثير «الخيالي» الخاص بالفلسفة الشيعية والفريية منذ كتابات باراسيلوس وجاكوب بوهيم وحتى شيلنج - وهذا هو السبب الذي جعل مفهوم الخيالي عند كوربين يصبح ابداعاً. بالإضافة إلى تميزها بالأفق العريض فإنها تسمح بالتأمل الفلسفي وتعطى مفكرنا الفرصة للجمع بين الفلسفات الفارسية الأفلاطونية ، والفلسفات الأفلاطونية الخاصة بجامعة كامبريدج. ومن هنا يظهر امكان وجود حوار بين الفلاسفة الروحانيين فى الشرق والغرب.

## ١ - الخيالي : المجال الإدراكي، والوظيفة الفكرية، والنطاق الأولي

### ١ - التعرف والحالة الوجودية :

يميز الفلاسفة الإيرانيون عادة بين أربعة أو خمسة عوالم طبقاً للترتيب الوجودي لها ، أى الترتيب الذى وضعته الفلسفة الوجودية. ترمز هذه التعددية الوجودية إلى المستويات المختلفة للكون وهذا الترتيب الكونى هو : ١ - عالم الحقيقة الإلهية أو عالم الأسرار (اللاهوت - علم الأسرار) ، ٢ - عالم الأجرام السماوية أو الذكاء البحت (عالم الأثوار- جبروت) ، ٣ - عالم الأرواح (الملوكوت الأعلى) أو العالم الروحى ، ٤ - عالم الأفكار الداخلية الخيالي أو الملوكوت الأسفل ، ٥ - وعالم الأجسام المادية والظواهر المدركة بالحواس أو الطبيعة (الملك - ناسوس).

على المستوى الخاص يودى هذا التسلسل الكونى إلى وجود طبقات (المقامات) أو المحطات الروحانية. ومن الناحية الشيعية يرتبط الكون بالظواهر الشيعية ومعشريات المجهول (اللاهوت) للذكاء (العقل) والروح والنفس والطبيعة<sup>(٦)</sup>.

بالنسبة للمتصرفين أتباع الفلسفة الشيعية مثل الشاهستارى (القرن الثانى عشر) يعتبر الإنسان صورة مصغرة من العالم. وهكذا فإنه يحتوى على كل مستويات الكون<sup>(٧)</sup>. وهذه النظرية الروحية تفترض أن بداخله «مخاً داخلياً» يعطيه، عن طريق تحرير أعضاء الشعور النفسى والروحي<sup>(٨)</sup> - فرصة للاقترب من العوالم الموجودة فى أزمنة أخرى وأماكن أخرى.

وبهذه الطريقة يمكن تعريف الخيالي بأنه العالم الداخلى للمثل والأفكار الموجودة بين العالم المحسوس والعالم المدرك بالعقل فقط. كان السهروردي شيخ الإشراق (١١٥٥ - ١١٩١) مؤسس الفلسفة الشيعية الشرقية هو أول من نادى بنظرية الوجود فى العالم الداخلى الخيالي وأطلق عليه «هرقاليا» وهو يوجد فى الفجوة بين المحسوس والمدرك

بالعقل. وقد ازدهرت نظرية الوجود بسبب الاضافة والمعلومات التي وضعها مازديان أحد فلاسفة الفرس وغيرهم من الفلاسفة الفارسيين الذين وضعوا نظرية فلسفية الضوء . وهذا هو سبب استعادة أو احياء الحكمة الفارسية القديمة، على يد السهروردي<sup>(٩)</sup>، بينما ظهرت الثيوصوفية الشرقية (حكمة الإشراق)<sup>(١٠)</sup> . وأسست السلسلة الأولية للاشراقيين «الفلاسفة الشرقيين» وهكذا أيد الخشروانيون والاشراقيون نظرية استمرار العالم الوسيط. وازدهرت هذه النظرية بمجيء الاسلام وتعاليمه الروحانية.

«حين نتعلم الحكمة من الفلاسفة القدماء الذين يقولون بوجود عالم ليس له أبعاد أو امتداد، يجب ألا نسرع إلى الحكم عليهم بالكذب. إذا وصلت إلى كتاب (الفيثاغورية الشرقية) فإنك دون شك ستكون قد فهمت شيئاً مما حدث قبل ذلك بشرط وجود من يرشدك وإذا لم تفعل فإن عليك أن تؤمن بالحكمة»<sup>(١١)</sup> . وهكذا فإن السهروردي عاش في العالم الداخلي الذي عرفه الخشروانيون من قبل. وقد يستطيع الشخص أن يصل إلى ذلك العالم بفضل علم أصول التدريس أو بحكمة تهدف إلى الاتقاد.

تأثر الفيلسوف الإيراني الشهير الملاصد الدين الشيرازي (القرن السابع عشر) بتعاليم السهروردي وكتاب الرحلات الروحانية الأربع أو (الأسفار الأربعة) الذي أسند كل خطط الكون إلى خطة أساسية واحدة تقوم على ثلاثية الكون : العالم المادى المحسوس ، عالم النفس وما هو وراء الحواس أو العالم الداخلى، وعالم العقل فقط. وهناك ثلاثة فروع من المعرفة تتطابق مع الأقسام الكونية الثلاثة يتطابق هذا الثلاث مع ثالث الجسد والنفس والروح في علم الإنسان والذي يحكم غو الإنسان من العالم الحاضر إلى العوالم الأخرى<sup>(١٢)</sup> .

ويؤكد الملاصد الدين على طبيعة أداة الخيال، وهى طبيعة غير مادية، وقد نجح في التوصل إلى نتائج تتصل بالعالم الآخر : يستمر الجسم المدرك بالحواس في وجوده في عوالم أخرى ولكن بصورة روحانية غير مادية<sup>(١٣)</sup> . فالإنسان ليس له وجود خيالى مادى (وجود مثالي) يستمر بذاته ولذاته في عالم المثل. ونفس الطريقة هناك نموذج عقلى مادى (المثال العقلى) يوجد في ذاته ولذاته في عالم الأفكار. وهذا ينطبق على كل وجود مادى من الموجودات ، هذا الوجود له ثلاث حالات :

١ - عقلاني      ٢ - مثالي      ٣ - مادى<sup>(١٤)</sup>

وهكذا فإن العالم الداخلى عند مولاسادرا هو «عالم ثانٍ روحانى غير مادى يدرك بالحواس» . إنه المكان المثالى للصور الخيالية التى تضمن المستقبل وعملية الوجود وقرينة الكائنات الروحانية البشرية.

تقدونا الحالة المتوسطة والوسيطه للعالم الداخلى الخيالى إلى أن ندرک أن هناك اختلافاً متميزاً بين وظيفة هذا العالم ووظيفة الصور الخيالية الموجودة فيه. من ناحية ما تتكون هذه الوظيفة من «التخيل» أى تجسيد الصور العقلية فتجعل لها شكلاً وأبعاداً، ومن ناحية أخرى تتكون من «نزع الصفات المادية» من الصور المدركة بالحواس. طبقاً للنظرية الثيوصوفية الفارسية عند فايز القاشانى (القرن السابع عشر) «تتجسد الأرواح وتتحول الأجسام إلى أرواح» لأن «فى هذا العالم تتشخص حالات الوجود والسلوك الأخلاقى وتظهر الحقائق فيما وراء الحواس فى الصور والأشكال التى ترمز إليها» (١٥).

نتيجة لهذه الوظيفة المتناقضة، يصبح للعالم بعدان، ويتكامل كل منهما مع العالم المجاور رغم أنه يشترك فى جوهر كل عالم منهما إلا أن الخيالى يغير إدراكات الحواس وكل ما تحتويه داخل نطاقها المناسب إلى رموز. ونتيجة لذلك تقع هذه الأفكار - الصور الرمزية - تحت سيطرة الإدراك الخيالى.

فإذا ما رجعنا إلى المصادر الثيوصوفية للفلسفات الإسلامية والإيرانية، يصل كورين إلى نتيجة وهى أن الوضع المتوسط للخيالى يعطى نظاماً أصيلاً للقوة التخيلية ويميزها عن الخيال وغير الحقيقى (١٦). والخيالى هو «عالم الصورة، والبعث. فالجسد الخيالى يختلف عن الجسد المتخيل، فالجسد الرقيق ليس هو الجسد غير الحقيقى والجسد ليس مقابل الروح، فالجسد قد يوجد على مستوى العالم المحسوس. وعلى المستوى الخيالى والمستوى الروحانى العقلانى وهناك أيضاً الجسد المقدس» (١٧).

## ٢ - الخيالى هو «أرض اللامكان»:

يهتم كورين باللفظ الفارسى نا - كوجا - آباد الذى استخدمه سهروردى ومعناه «أرض اللامكان». ولكى يتجنب أى تناقض رفض كورين ترجمة هذا اللفظ بكلمة «يوتوبيا» أى مدينة مثالية

وهى الكلمة التى اخترعها توماس مور (١٤٧٨ - ١٥٣٥) صاحب كتاب (يوتوبيا). وهى تشير إلى الغياب التام لأى مكان محدد (١٨). وطبقاً للفكرة التى تنقلها لنا الكلمة الفارسية «نا - كوجا - آباد» ترجم كورين الكلمة بأنها لم تشر إلى أى شيء غير الوجود دون امتداد. وقال كورين «إن كلمة آباد تحدد المكان، بلداً ما يسكانه وزراعته وهكذا فإنها تعنى وجوداً ممتداً فى مكان. من الضروري أن نبدأ بالثنائية القديمة بين الروح وما هو ممتد» (١٩).

بالإشارة إلى التقاليد الثيوصوفية ومبدأ «أرض اللامكان» التى تقع خارج نطاق الكون وتحتوى على عالم الخيالى (هورقاليا) والمدن الروحانية جايالكا. يقول كورين

« أرض اللامكان تبدأ من لحظة مغادرة الغلاف الكونى الذى يعرف كل الاتجاهات الممكنة والتي تحمل النقاط الروحانية الرئيسية والمثالية. وحين نعتبر هذه النقطة يفقد السؤال (أين؟) معناه على الأجل فيما يختص بالمكان والخبرة المرتبطة به. » أرض اللامكان هي المكان الذى لا يحتويه مكان آخر وبه إجابة للسؤال أين ؟ » (٢٠) .

وفى فصل أحدث من النص السابق يتحدث كوربين عن نفس الفكرة : « من المؤكد أن اللامكان يقع وراء المكان المادى حيث تحدث الأحداث والرحلات المرئية » وبذلك يعبر عن التشابه بين أرض اللامكان وفلسفة بطليموس (٢١) . وهكذا فإن الرحلة عبر « اللامكان » وداخله تعبر عن بحث ميثدى عن النفس الخفية فى العالم الخيالى.

وهذا البحث هو « بشكل دقيق عبور الحد الذى يفصل المكان وهو فى ذاته المكان نفسه - لكى نترك هذا العالم لن نكون فى العالم. فالمكان الخيالى هو المكان الذى يلعب فيه الخيال دوره بحرية من خلال الرؤية والملاحم (٢٢) » .

وهكذا يصبح « اللامكان » هو مكان الخيال الروحانى وهو بدوره مكان الشئ. الخيالى نفسه « إن كون الشئ. فى مكانه المناسب دون أن يكون فى مكانه أى أن يكون فى مركز ومحيط المكان فى نفس الوقت » يذكرنا كوربين بحدث السهروردي عن « قصة الملك الأزرق » حيث يعلن الملك لمن أتى ليقابله : « حيثما تذهب وأينما تكون ستصل مرة أخرى للنقطة التى بدأت منها » لأن ذلك هو « منتهى الأتقى فى سمائك » (٢٣) . وينتهى كوربين إلى هذه النتيجة : « أرض اللامكان هي المكان الحقيقى والمدينة الحقيقية ... وهى أيضاً مكان التقاء البحرين » (بحر الحواس وبحر العقل) هى عالم المثال والتي ترجمتها إلى الخيالى أو الحقيقة الخيالية والتي تختلف عن اللاحقيقة أو التخيل. أما بخصوص البحث الروحانى عن اللامكان والذي تعلمه من سهروردي يقول كوربين : « إنها لاتشير إلى الحركة المحلية لنقل الجسم المادى من مكان لآخر ..... ولكن العلاقة موضوع المناقشة هي فى جمرها علاقة الخارجى المرئى بالداخلى غير المرئى. ان التحرر من (أين؟) معناه مغادرة المظاهر الخارجية التى تغلف الحقائق الداخلية المختفية مثل النواة. بالنسبة للخارجى فإن التجربة الروحية هي العودة للوطن (٢٤) » .

### ٣ - الخيالى هو « أرض خيال » (لغة لاتينية)

إن اللامكان فى الخيالى ليس هو المكان المقام طبقاً للطبيعة الجغرافية وإنما هو مكان مرئى « جغرافى نفسى » أى أنه يمكن ادراكه متطابقاً مع « القطب الروحانى » مثل « أرض الخيال » (فى اللغة اللاتينية) ومثل الصورة الأساسية لأى جنة أرضية. وهكذا يعتبر هذا



المكان النوعى وراء نطاق الإدراك الإيجابي. ولكنه يقع فقط فى إطار الإدراك الخيالى. إن «الأرض الإيرانية الأصلية، هى أحد أنواع تجسيد الخيالى. فهى تقع فى المنطقة الجنوبية أى « المنطقة المباركة » على طريق الشمس طبقاً للوصف الموجود فى كتاب الزرادشتيين المقدس Avesta (٢٦). إنه المركز القطبى، أقصى شمال الكون، المضء بالأضواء اللاتناهية. تلك الأضواء من صنع ذاتها والشيء الوحيد المفقود هو منظر النجوم والقمر والشمس (٢٦).

الأرض الإيرانية الأصلية (Eran Vej) هى عالم الأضواء اللاتناهية حيث ينتهى ظلام العالم المدرك بالخواس. هناك العديد من الفلاسفة القدماء فى الحضارة الفارسية، مثل كاي خوصروس، أيدوا نظرية الأرض الإيرانية الأصلية والذى اختار أن يتخلى عن التاج لكى يتعزل فى جبل بعيد بالقرب من «مصدر الحياة» حيث التحق بعالم الخلود. فى نهاية رحلته الروحانية، اكتسبت روح الفارس مكانة «الضوء الواقى» [x Varnah]. ومنذ ذلك الحين وضع فى مرتبة الفارس الخالد الذى عاش فى قلعة كانج داج ، فى قبضة الكأس المقدسة الإيرانية على قمة الجبل الكونى.

فى كتاب الزرادشتيين المقدس Avesta نجد ما يلى : «كانت كانج داج تقع على أعلى القمم (Alborz) وتعتمد على ألف عمود » وهى مضاءة إضاءة ذاتية بقوتها ومزينة بالنجوم على خارجها» (٢٧). وهكذا تمثل كانج داج مركز الرؤية الجغرافية النفسية والموقع الخيالى للصراع الروحانى وقمة المعرفة التنويرية.

وطبقاً لفلسفة كورين فإن الخيالى عند مازديان به كل الجبال المقدسة وجميع ما تحتويه وهو ما يسمى « المناخ الثامن » للخرائط المقدسة فى إيران فى قديم الزمان. نظمت هذه الخرائط طبقاً لنظام الأنواع السبعة من المناخ (٢٨). والأرض المعصورة هى مركز هذه الطبقات السبع التى تدور حولها طبقة فى الشرق، وطبقة فى الغرب وطبقتان فى الشمال واثنتين فى الجنوب وكل هذه الطبقات تنفصل بعضها عن بعض بالمحيط الكونى الذى يحيط بها. هذه الطريقة تجعل الكون خالياً من أية روابط، أما بخصوص موقعها فهى مرتبطة بالطبقة المركزية الموجودة فى الفراغ. وتتفق مع الهيكل النوعى للفراغ.

وينقسم الجزء المسكون من الطبقات بدوره إلى سبع «طبقات مناخية» وهى أجزاء خارجة عن بعضها ومتساوية فى نصف القطر. أما الأرض الإيرانية الأصلية فهى توجد فى المركز، ويتكون المركز الفراغى من هذا المركز (الأصل) الذى يقع فى جميع أنحاء الفراغ. وبالنسبة لنظام الطبقات السبع المناخية تعتبر الأرض الأصلية الإيرانية هى الطبقة الثامنة (٢٩).

خصص كورين عدة أجزاء لوصف الفراغ الخيالي الذي تدركه من خلال منظور هندسي للنفس كقوة فراغية. والخيالي عند كورين فى شكل من أشكال الأرض الخيالية فى الأرض الأصلية الإيرانية هو ظاهرة روحانية أساسية ويمكن وجوده فقط مرتبطاً بوجود ضوء. وهذا المكان المحدد يرتبط بجغرافيا مرئية وجغرافيا نفسية تقع فى مركزها « القطب المتجه نحو الشرق » أو القطب الروحاني وهو يقع عند العتبة التى وراءها العالم الآخر الذى له فراغ مادي و Eran Vez هي أرض الشرق والأضواء هي المركز القطبي للجغرافيا النفسية المرئية. لكي نعبر العتبة القطبية لابد أن نتجه إلى « ضوء الشرق » أو « البعد الورائي » الذى يمثل « القطب الروحاني فى مركز الوجود الإنسانى »<sup>(٣٠)</sup>.

إن القطب الروحاني (أو الأرض) هي الشكل الخيالي الذى يدركه الخيال النشط وهو القوة التخيلية التى تتحول إلى رموز أى إلى « الأرض الأصلية » التى تصبح من الآن فصاعداً مركز النفس ومتحدة مع « الأحداث الروحانية وتصبح النفس هي هذه الأحداث »<sup>(٣١)</sup>.

#### ٤ - الخيالي والمعرفة الإشراقية

من الاستشراق إلى الأرض الإيرانية بدأت حالة محددة من الوجود والمعرفة ولكي يشرح هذا التحول الداخلى ، انتقل كورين من الملحمة الروحانية إلى الكتابة الروحانية. فى الكتابات الروحانية فى المذهب الصوفى مثل كتابات ابن سينا والسهورودى وجد كورين شرحاً للحالة الأصلية للوجود والمعرفة. وهكذا وجد أن الكتابة المرئية تعتبر سبباً لرحلة النفس فى الخيالى.

أما الخيال عند كورين فيصبح فى مجال القصة مطابقاً لمشروعات ابن سينا والسهورودى عن « البحث عن الشرق » (الاستشراق).

وهو فى نفس الوقت البحث عن « المعرفة الشرقية » (علم إشراقي) والبحث عن التكامل الوجودي. وهذه الحالة المزدوجة للوجود الإشراقى والمعرفة لا يمكن فصلها بسبب « المعرفة الشرقية » التى تتضمن إعادة معرفة شرق التنوير بدرجة عالية من التركيز والتنوير. يقول السهورودى : إن هذا التنوير الذى ينشأ من الشرق الداخلى يتحول إلى « المعرفة التنويرية » وإلى « المعرفة الحاضرة » أى « الفهم الحاضر » الذى يظهر من علاقة « شرقية » محددة، والعلاقة الإبداعية التى تعتبر، كما يقول كورين « الأساس المبدئى للوجود والمعرفة »<sup>(٣٢)</sup>. يستمر كورين فى الحديث عن هذا الموضوع وهذه المعرفة « هي التنوير لأنها تعبر عن الشرق وهي تعبر عن الشرق لأنها تعنى التنوير »<sup>(٣٣)</sup>.

إن البحث عن الشرق يعني، فى الروحانية، وجود نوع من الغربة التى هى مرادف للأصل المصدر والقطب الشمالى لمملكة الوجود.

إن الغريب هو الشخص الذى نزع من أصله نتيجة لفقدانه «البعد القطبى» .  
إن الكلمة العربية الفارسية «الغربة» تعنى كل من «الابتزاع من الأصل» و «النفى»  
وبذلك يشير الاسم الوصفى «غريب» إلى «البعد» و «الوجود خارج الأصل». والفلسفة  
الصوفية تدرك وجود الغربة الداخلية، ولذلك يبحث الفيلسوف عن اجتياز الغربة من خلال  
تجربة الطريق.

يصبح الخيال النشيط للفلسفة الصوفية الروحانية العضو الذى تدرك من خلاله  
أعماق الوجود بالإضافة إلى الوسيلة للبحث البدائي. كما أن إبداع الشعر الصوفى  
والتأملات الشيوصوفية يولد عدداً هائلاً من الحكايات ذات المغامرات الروحانية التى تقع  
بين الأصل الخيالى ونصف الكرة الغربى - القارتان اللتان تشكلان حدود البحث - البلد  
الأصلى والمنفى.

#### ٥ - حكايات ابن سينا والسهروردى

فى كتاباته الشيوصوفية يقص ابن سينا قصة رحلة النفس فى العالم الداخلى. ويطل  
القصة هو حى ابن يقظان يجسد هذا البطل النفس الحائرة التى تبحث عن الأصل حتى  
وصل إلى الملك الحارس. «موطنى هو القدس السماوية ... وصناعتى هى دائماً الترحال :  
أتحول حول الكون حتى نقطة معرفة جميع الأحوال. يتجه وجهى نحو أبى وأبى هو  
الحارس» (٣٤). هناك فترة انتقال لا بد منها للدخول إلى هذا (العالم). يقول ابن سينا «لا  
أحد يستطيع أن يصل إليه أو يحترمه ما عدا «المختارين من بين جميع الناس وهؤلاء هم  
الذين يملكون القوة التى لم يمتلكها الإنسان فى البداية» (٣٥).

وتفسير كتابات السهروردى عن «قصة الغربة الشرقية» و «قصة الملك الأزرق» فى  
نفس الاتجاه. فى البداية، يبدأ تاريخ رحلة الحاج الشرقى بالوقوع فى الأسر. وأثناء «ليلة  
يفجرها ضوء القمر» يهرب المغترب ويصل فى نهاية الظلام أخيراً إلى سينا أرض الأسرار.  
ومن هناك يصعد إلى «صخرة الزمرد الكبرى» بالقرب من «نبع الحياة» ويقابل الملك (أو  
الأب) النور السماوى وهو عظيم جداً لدرجة أن السموات والأرض كانت على وشك  
الانصهار تحت ضوءه الجبار (٣٦).

وحكاية الملك الأزرق هى دليل آخر على رحلة النفس ومعرفة الذات. حيث يقول  
الملك لتابعه «أنا أول الموجودات . كنت فى الماضى ضوءاً خالصاً ثم وقعت فى الأسر

فأصبحت أزرق اللون<sup>(٣٧)</sup>». من خلال التناقض بين اللونين يشرح الملاك الرؤية الروحية لثنائية الوجود وصعود الروح والهبوط إلى أعماق عزلة وغربة الأنا والدراسة أو المعرفة التامة والجهل التراخيدي. كما يشرح الملاك للتابع كيف يتعرف على مراحل إدراك الذات وإعادة الإدراك. كما يعلمه كيف يعبر «الأنا» و «الأنت» و «الهو» ليصل إلى «الناخ الثامن» في النهاية وهي قمة المعرفة وقمة الوجود. بالنسبة لسهروردي يحدث التحرر من الغربة وإدراك الذات في «أرض اللامكان». ورؤية العالم الداخلي هكذا تشير إلى تغيير حاسم وهذا هو ما يقرره الحكيم وهو أحد سكان العالم الداخلي فهو يقول «إذا أردت رؤيتنا فلسنا نحن مصدر التغيير وإنما أنت»<sup>(٣٨)</sup>.

وبذلك ، تتطابق تعاليم السهروردي مع تعاليم ابن سينا بالنسبة لتحرير «الأنا» في حيرة الغربة من حدود الوجود وقيادتها مرة أخرى إلى مصدرها الأصلي إلى قمة الوجود. فالملاك والحكيم والمرشد أو الأب، هم أشكال مختلفة للأنا التي هي بالرغم من ذلك الشكل الأصلي للذات. ويظهر التكامل الوجودي من اتحاد «الأنا» الظاهرة و «الأنا» الأساسية (أي الذات الخافية) ودون الاعتراف بالاعماق الخافية لا يمكن الحصول على المعرفة الروحية. تتكون المعرفة الروحية عند سهروردي من البحث أولاً عن المعرفة ذاتها من أجل الوصول إلى المعرفة التي تقع وراء ذاتها<sup>(٣٩)</sup>.

أما التحرر الروحاني والمعرفة الصوفية فهي تتكون من الخيال الإبداعي الذي يحدث بواسطة الخيالي. وهذا الخيال هو أحياناً الفراغ النوعي للبحث البدائي، وأحياناً عضو أو أداة الخيال ويؤدي إلى أشكال رمزية وصور هي مسرح للأحداث المزدوجة التي تحدث في معظم أعماق النفس البشرية. تحتوى الكتابات الصوفية على الثلاثي الإدراكي والإبداعي والموضوعي للخيال.

## ٦ - الخيالي و « علم الخيال »

في الحقيقة ، هناك علاقة تشابه بين أداة الخيال أو الخيال النشط وبين الصراع المزدوج في العالم الداخلي. كمثّل الأشكال الرمزية يلعب الخيال الإبداعي دوراً في تنظيم وتوظيف الصور في هذا « العالم ». وبهذه الطريقة ميزت المذاهب الصوفية في الإسلام بين نوعين من الخيال، النوع الكوني والنوع النفسى أو النوع الآلى والنوع العقلى وهو ما يسمى بالهيكل المنفصل والهيكل المتصل<sup>(٤٠)</sup>.

الأول : ينفصل عن موضوع الخيال ويبحث في صور وأشكال العالم الداخلي.  
والآخر : متلاصق مع الموضوع ويمثّل الوظيفة الخيالية ذاتها في المظهر الإبداعي والإدراكي.

أما الهيكل المنفصل فهو (التجلي) أى الثيوصوفية فى الأسماء الإلهية ومن خلاله تظهر الحقيقة المساوية للوعى الخيالى الصوفي. وبهذا المعنى يتحول الخيال الثيوصوفى (التجلي) وهو ما يشبه الصلاة إلى قوة إبداعية. فكلمة يستخدم يودى إلى إعادة إبداع الحضور الإلهى فى قلب المؤمن.

يقول كوربين فى ترجمته لكتاب ابن عربى الفيلسوف المشهور : «الخيال الإبداعى هو الخيال الثيوصوفى (التجلي) والمبدع يتوحد مع الكائن المتخيل لأن كل خيال إبداعى هو تجلٍ، وتكرار للإبداع» (٤١).

من أجل مناقشة وتبرير الطبيعة الثيوصوفية للخيال الإبداعى تناول كوربين كتابات ابن عربى التالية :

فى الحقيقة ، الإبداع هو التجلى. وبهذه الطريقة يصبح الإبداع قوة تخيل إلهية. وهذا الخيال الإبداعى هو فى حقيقته، الخيال الثيوصوفى. كما يصبح الخيال النشط الروحى بدوره خيالاً ثيوصوفياً (تجلياً) والموجودات التى يبدعها لها وجود مستقل فى عالمها المتوسط. فيما عدا زيفها الذى ينشأ من خيالاتنا، يصبح الإله الذى خلقها أيضاً تجلياً لأن الخيال النشط للبشر ليس إلا عضو (التخيل المطلق) الخيال الثيوصوفى المطلق (٤٢). وبذلك الإبداع هو التجلى، أى جزء من حالة القوة إلى الحالة المضئنة الواضحة البينة وهكذا فهو الخيال البدائى الإلهى (٤٣).

تأخذ نظرية نشأة الكون فى الأسماء والصفات الإلهية، بين الفلاسفة الإيرانيين، شكلاً شيعياً محدداً. على سبيل المثال الاسم الإلهى عند دما واندى (فى القرن الثامن عشر) لم يعد فكرة أو مبدأ فكرياً (مفهوماً) وإنما أصبح «وجوداً حياً» أى شخصية إلهية بشرية. الأسماء الإلهية ذات الوظيفة المتعلقة بعلم الكون هى أسماء الأربعة عشر ضوئاً التى ترمز إلى محمد رسول الله وابنته فاطمة والاثنى عشر إماماً شيعياً. قول دما واندى عن الأئمة والأسماء الإلهية : «على : أنا الاسم الإلهى الأعلى. وأن الأئمة الآخرين يأتون من نسله : أننا أجمل أسماء الرب» (٤٤). يؤكد فايز القاشانى «إن أجساد الأئمة هى أجساد مثالية» (٤٥). أى موجودات خيالية متجسدة. إن تعريف الأسماء الإلهية تسمى صفات إلهية بشرية.

من الضرورى عند كوربين أن نميز «نظرية الخيال» منذ الإبداع الأول ومنذ فكرة أو نظرية الفيض عند الأفلاطونية الجديدة. «من الضرورى أن نفكر فى عملية ظهور الضوء وتدفعه فى حالة الممكن» (٤٦).

يشرح كوربين الطبيعة الوسيطة والمتوسطة ووظيفة الخيال بظاهرة الرمزية فى مجال الخيال يظهر كل شئ وكأنه وسط ما بين المرنى وغير المرنى المحسوس والموجود فيما وراء

الحواس. وحول هذه النقطة عادة ما يربط الفيلسوف بين السهروردي وجيلى وابن عربى فيما يختص بالمثال الذى يضربه الفلاسفة عن ظاهرة المرايا : (١) الصور التى نراها فى المرايا ليست أشياء ولا أفكاراً مجردة. كل هذا يعبر عن حقيقة متوسطة ولذلك تتصاعد فكرة الرمز لأن الأفكار المتوسطة تمثل أو ترمز إلى العوالم التى تمثلها» (٤٧).

ولأن كوربين يعرف «مجال الخيال» بأنه مجال مرئى تأملى، فإنه يربط التخيل والشئ المتخيل بطريقة ذكية، أى يربط النظر بالشئ الذى يراه، أو الشخص المتأمل والشئ الذى يتأمله. الصورة والوجه والمرأة. وهذا الارتباط نفسه هو موضوع «علم الخيال» وهو فى نفس الوقت علم المرايا وكل الأسطح العاكسة والأشياء التى تظهر فيها. مثل علم المناظير، يحدث هذا فى التجلى التأملى وكذلك فى الجغرافيا الروحانية ومعرفة هذه الأرض حيث أن كل شئ نراه فى العالم يوجد فى حالة غير مادية وهو ما يسمى علم التأمل السماوي (٤٨).

إن فكرة التخيل الإبداعى تحمل أساساً الهيكل المنفصل الذى تستجيب له الأشكال والصور فى العالم الداخلى. وهذه الفكرة هى أساس علم التخيل. يستعمل كوربين مصطلحين من الأدب الصوفى التأملى وهما «القلب» و«الهمة» أو «الإرادة». القلب هو عضو المعرفة ومعرفة الله والأسرار الإلهية وعضو الإدراك والتذوق (٤٩). يتناول كوربين التكوين الفسيولوجى (٥٠). الذى يجعل للقلب وظيفة Theandic لأنه يستطيع رؤية الله (صورة الحق) ولأن القلب هو العين التى ترى الله وتعرفه (٥١).

ينتقل كوربين من وظيفة القلب إلى الإرادة «القوة الإبداعية» (الهمة) وقام ابن عربى بتوضيح وظيفتين للإرادة «توضيح الظواهر النفسية والإدراك الروحانى أو التذوق أى «يكشف تجلى القلب» تلك الظاهرتان تكوينان «الإبداع الإلهى» وهنا يؤكد كوربين الارتباط بين رأيه ورأى ابن عربى فى ذلك من خلال الوهم يستطيع جميع البشر الإبداع، وتخيل أشياء توجد فى مخيلتهم فقط. تلك هى الحالة العامة، ومن ناحية أخرى تعمل الهمة على إبداع شئ خارج مجال هذه الصفة» (٥٢).

إذا تحولنا عن هذه العناصر التكوينية «لعلم الخيال» يصل كوربين إلى هذه النتيجة:

«لدراسة علم القلب لابد من إدراك التحول الإلهى أى كثرة وتحول الصور التى فيها تتجلى الذات الإلهية أيتها كان ذلك شكلاً فى العالم الخارجى أو الديانة. إنه كيفية التعرف على الذات الإلهية من خلال الرؤية.

أى إدراكها فى شكل من أشكال التجلى بفضل التركيز فيصبح المثال الروحانى مثل القرآن « (٥٣) » .

وهكذا فإن علم الخيال يودى إلى «علم القلب» ، المفهوم الأساسى للهمة فى الحقيقة، الإبداع الجديد هو دور هذا العلم «الإبداع المستمر» كما يسميه كوربين. وهذا الاستمرار أو التجديد للإبداع «جوهر عالم الغموض ويظهر فى مكان ما ويختفى من ذلك المكان ويظهر فى مكان آخر» (٥٤) . وهذا يوحى بفكرة أخرى وهى أن الإبداع المستمر ليس تكرر التشابه وإنما هو «إنه كما لو كان هو ذاته» (٥٥) . ويؤكد كوربين كلام ابن عربى :

عندما يُظهر الموجود الإلهى ذاته من خلال هذا الوجود الذى يتكون من الخيال الثيوصوفى ويظهر فقط فى تناسق مع جوهر هذا الخيال وليس مع ما هو فى ذاته ، يوجد فى ذاته « (٥٦) » .

لا يمكن أن نفصل علم الخيال عن تفسير الرموز وعن ترجمة المعنى المختفى. ويؤكد كوربين هذا من خلال العمل.

إن إدراك العالم الوسيط. بواسطة الهمة، يكشف الوجود الخيالى (حضارة الخيال). والتفسير الرمزى عند كوربين هو التفسير الإبداعى بمعنى أنه يحول الأشياء إلى رموز ويجعلها توجد على مستوى آخر من الوجود وعلى مستوى أعلى من الظواهر الخادعة وهكذا يقترب من واقعها الملموس.

على عكس التفسيرات التى تنشأ من الرمزية التى تعالج دلالات الظواهر الطبيعية (٥٧) .

ومن الضرورى تحويل الصور بالحواس إلى أصلها أى إلى صور خيالية لكى نصل إلى معانٍ أعلى. أى أن نسير عكس الاتجاه، (تحويل الصور الخيالية إلى الصور المحسوسة التى نشأت منها أصلاً) معناه أن نهدم إمكانيات الخيال (على سبيل المثال، نتعرف على المعبد الغامض من خلال عمود واحد نصف مرئى، وتطابق بينه وبين معابد مادية أخرى بينما تطابق المعبد المرئى مع المعبد الغامض يدل على نزوع صفة المادة) (٥٨) .

## ٢ - المواجهة

### ١- الخيالى والمتخيل :

الخيال هو العالم الداخلى وقوة التخيل تبدو كحقيقة واقعة للعقل الثيوصوفى وهكذا، يمكن التمييز بينها وبين التخيل وهو التصور فى مجال علم النفس والفلسفة.

وأداة التخيل هي أساس الصور الخيالية والرمزية فى القصص، مثل صورة الملأك الذى يجسد المناطق المظلمة والمناطق المضئبة فى النفس البشرية. ولكونها مساحة مرئية فهمى مجال للرحلة التأملية للثيوصوفية بالإضافة إلى الفروسية الروحانية للعالم الصوفى. وبفضل هذه الفروسية يصل الفيلسوف إلى قمة المعرفة الروحانية. (العرفان). يؤكد الخيالى وجوده كقوة ابداعية وإدراكية من خلال وظيفتيه الخيالية والمكانية.

ولكى يؤكد حقيقة الخيالى، يصير كورين على ابراز دوره الإدراكى. ولذلك فهو يؤكد على اختلافه عن (التخيل). وبذلك يصل إلى نتيجة لجميع التفسيرات الحاطئة التى ترجع قوة التخيل إلى التخيل. أو التصورى أو التقديرى.

إن وضع الحقيقة فى مقابل التخيل أو اليوتوبيا يشبه الخلط بين الرمز والقصة الرمزية، أو بين شرح المعنى الروحى مع التفسير الرمزى (٥٩).

وينفص الطريقة يستنتج كورين أن الرجل الذى له علاقة بالتخيل يفقد قدراته ويتجول فى عالم اللاحقيقة الذى لم يدركه من قبل.

يأخذ الارتباط شكلاً تدريجياً بالنسبة لقوة التخيل ذاتها. إذا حاول أحد تعريف هذه القوة باسم «الوهم» سيعتبر هذا العالم مجرد يوتوبيا وأن الشخص الذى يصدق هذا الوهم هو شخص يوتوبى.

وهذا الشخص لا يتمتع بطبيعة متزنة لأنه لا يملك قوة التخيل التى تخضع لوظيفة إدراكية، وقد يتهم بالتخريف أو المرض النفسى أو انقسام الشخصية إلى آخره (٦٠).

طبقاً لفلسفة كورين، لاكتشاف القيمة الشعرية للخيال الإبداعى لابد أن ندرك أنه «شيء مختلف» عن عضو التخيل والزيف.

ولكن هذا الإدراك ذاته يفترض وجود الميثافيزيقا التى تضمن مكانها فى مستوى متوسط من الوجود بين عالم العقل وعالم الحواس، ليتحدد محور وظيفة القوة الإدراكية التى يعتبر العالم المتوسط فيها هو الشيء المناسب (٦١).

يؤكد كورين مرة أخرى أن «الخلط بين التخيل والخيالى يجعلنا غير قادرين على فهم الأشكال والأحداث التى هى ليست أسطورة ولا تاريخاً. وهذا الفشل فى فهمها دون شك يصبح أخطر دليل على القارة المفقودة أو الخيالى غير المنظور وهو بعيد جداً وقريب جداً فى الوقت نفسه حسب إدراك الفرد له. وهو يرتبط بعالم «يختفى عن الحواس وعلينا إعادة اكتشافه فى اليقين الموضوعى له» (٦٣).



## ٢ - الخيالي والمفهوم الأفلاطوني :

هناك مستويان محددان، العالم الداخلي وهو يختلف عن العالم الأفلاطوني في الأفكار والتماذج والمفهوم.  
المستوى الأول يرتبط بالموقف الوجودي للعالم، والثاني بالطبيعة المحددة للصور ووظيفتها.

أما بخصوص المستوى الوجودي وبالتحديد للعالم الداخلي، فإنه يقع أسفل العالم المفهوم عند أفلاطون وأعلى من عالم الحواس. وهكذا وكما رأينا من قبل يقع الخيال في العالم المتوسط بين المحسوس وما وراء الحواس.

ويشارك في هذين العالمين المتجاورين. نستنتج من ذلك أن وظيفته الأساسية هي التحول الروحاني للأشياء المحسوسة وتجسيدها لما وراء الحواس. وبذلك يهرب العالم الداخلي من الثنائية المحددة للعالم في نظرية أفلاطون التي تقسم الكون بين ما ندركه بالحواس وما هو مفهوم دون إدراك حسي.

بالإضافة إلى ذلك طبقاً للترتيب الطبقي للعالم التي وضعها الفلاسفة الصوفيون يقول شيخ الإشراق سهروردي أن هناك عالماً من الموجودات البدائية النورانية «عالم الأسماء» ويوجد وراء العالم المفهوم. هذا هو عالم «الأشياء المتسيدة» أو «الأشياء الملائكية».

اكتشف السهروردي وجود هذا العالم بفضل معرفته بعلم الكون عند مازديان ، عالم «أنوار المجد». كل موجود في عالم الأسماء هذا يجد مصدر ضوئه أي النار الأصلية أي ملاكه الشخصي (٦٤).

كل ملاك نوراني له توأمه الروحي وهذه المخلوقات النورانية هي جزء من الترتيب الكوني الذي ينقسم إلى مجموعتين من ناحية الترتيب الطولي أو الأفقي فكل منها يحتوي إما على سلسلة طولية أو سلسلة عرضية (٦٥). والعالم الداخلي جزء من هذه العوالم التي تقع فيما وراء الحواس ولا تدخل ضمن نطاق رؤية أفلاطون للمفهوم. أما بخصوص صور العالم الداخلي فيمكن إدراكها بطريقة مختلفة عند أفلاطون وفي فلسفة السهروردي يمكن تفسيراً الصور بعلاقتها الملائكية فهي تصبح ملائكة أو أسبأداً لأنواع موجودة في هذا العالم ولا تدرك بالعقل أو الثنائية الواضحة للعالم.

كل هؤلاء الملائكة هم أرباب النور أو الطالسم ويكونون معاً الفصائل المتجسدة. ولم تعد فكرة الملاك السيد هي الفكرة التي نادى بها أفلاطون. وعلى العكس هذه الفكرة هي المرشد للحياة الروحانية عند الاشراقيين. وتفسير نظرية الملائكة طبقاً لأفكار أفلاطون أو

تأويل نظرية الأفكار هو باختصار ما يعتبره السهروردي أثنى وأقيم ما فى النظرية الإيرانية القديمة وجميع قراراتها الخاصة بعلوم الفيزيقا وعلم النفس والكون وما وراء الطبيعة<sup>(٦٦)</sup>.

هناك فلاسفة من إيران يعتبرون فكرة أو نظرية الملائكة مثل « المثل المعلقة » . لأن العالم الداخلى له صفات المزايا والصور غير المادية التى توجد فيه مثل صورة المرأة<sup>(٦٧)</sup>. فى صورة العالم الذى تنتمى إليه « الصور المعلقة » تلعب هذه الصور وظيفة مزدوجة وهى وظيفة روحانية. فهم يترجمون إلى أشكال متضادة وهكذا تمثل أشكالاً متضادة ومتصارعة. و« الملاك الأزرق » و « الملاك جبريل » عند السهروردي ينتحيان إلى مجموعة الصور فى العالم الداخلى الذى يواجه الإدراك المرئى للغموض. والملاك الأزرق يذكرنا بلون الصباح والشفق فى المساء أى مزيج النهار مع الليل والنور مع الظلال، أو الوعى مع اللاوعى.

والملاك جبريل يتطابق مع الرمز النفسى الروحى. فالملاك بجناحيه يرمز إلى الضوء الخالص (الجناح الأيمن) والظلام (الجناح الأيسر) وهكذا فإن الملاك يوقظ الثنائية المرئية أو الظاهرة الثنائية للذات قبل أن تمر بتجربة التحول الداخلى<sup>(٦٨)</sup>.

وتتمتع الصور الرمزية للعالم الداخلى بوظيفة إدراكية ذات نوع نفسى، بمعنى أنها بعيدة عن الضوء الخالص كما هو الحال عند أفلاطون.

وأخيراً من الضروري أن نوضح أن الإشارة إلى أفكار أفلاطون تبعد كل البعد عن الفلاسفة الإيرانيين. وفى تلك الحالات هنا إشارة إلى ملائكة النور عند أفلاطون (المثل الأفلاطونية النورانية) كما يقول كوربين<sup>(٦٩)</sup>. وهو لفظ يسمح لنا أن نميز أفكار أفلاطون والصور الخيالية - حتى عندما تختص المسألة بمثل أفلاطون فإن الفلاسفة مثل ميرداماد (القرن السابع عشر) يفسرونها غالباً بعلاقتها بعلم التنبؤات وطبيعة المرسلين<sup>(٧٠)</sup>.

### ٣ - الخيالى عند كوربين بين الشرق والغرب

#### من الأفلاطونية الإيرانية إلى أفلاطونية كمبريدج

رغم أن الخيال، فى الحضارة الغربية، من أرسطو إلى سارتر، كان هو موضوع الإدانات الفلسفية، يلتقط كوربين مظاهره فى سياق التاريخ الحضارى الغربى، وهذا يسمح بوجود ارتباط بين ما يسمى بالأفلاطونيين الإيرانيين (الذين قاموا بتفسير فلسفة أفلاطون) وبين الأفلاطونيين فى كمبريدج. هذه المقارنات هى إحدى الموضوعات الهامة فى

هذا الكتاب لأنها تحقق هدفاً ثلاثياً : أولاً: تحديد الشبه بين المؤسسات والرؤى الخيالية لهؤلاء الفلاسفة وثانياً: ايجاد تشابه بين بعض الأفكار الأساسية ، ثالثاً : تأكيد الترابط مع عالم أفكار أفلاطون أو مع الأفلاطونية الجديدة.

الفيلسوف النورماندى نيكول دور سام (١٣٢٥ - ١٣٨٢) هو أحد الفلاسفة الأفلاطونيين فى كامبريدج الذين كتب عنهم كورين كثيراً. وألبرت الساكوتى هو أحد أعظم فلاسفة آخر القرن الرابع عشر وأحد الرواد الذين عرفوا كيف يكيّفون اللغة الفرنسية لأغراض علمية وفلسفية. وكان عمله من أهم الأعمال التى كتبت فى اكسفورد عن نظرية الأشكال العرضية. وفى مقارنته للطبيعة عند أرسطو أوضح أن هناك تحليلاً جديداً للحركة. ان فكرة خطوط العرض التى استخدمها علماء القرن الرابع عشر ليصفوا أبعاد الحركة وسرعتها تدل على التنوع الأولى للسرعة عند أورسيم. بفضل هذه التكوينات الهندسية الجديدة « أدرك أورسيم القانون الذى بمقتضاه تتزايد المسافة التى قطعها شيء متحرك وكان موضوعاً للحركة مختلفة من قبل » (٧١) . وهذا الاكتشاف العلمى يرجع الفضل فيه إلى جاليليو (٧٢) .

اجتذب أورسيم انتباه كورين بسبب نظريته فى الهندسة التحليلية. تحدث كورين عن قدرة أورسيم الفكرية العبقريّة « النتيجة هى أن نظرية البعد الرابع هى الفكرة الخاصة بالصفة المادية للأشياء » (٧٣) .

أخذ كورين عن أورسيم « فكرة الإظهار الخطى للمتغيرات النوعية » أى الأشكال الهندسية التى اكتسبت شكلاً نوعياً (٧٤) .

« نيكولاس أورسيم أراد أن يجعل البديهة المكانية شيئاً ممكناً بالإضافة إلى التأمل الخيالى بفضل الأشكال الهندسية (التي هى مساوية) للظواهر النوعية » (٧٥) . ثم يتوصل كورين إلى هذه النتيجة : تلك الأشكال تخفى عنصراً نوعياً. وتصل إلى شيء مختلف عن العلم النوعى الذى يساوى الطبيعة الحديثة.

وهكذا تبدو وكأنها تجعل أورسيم أب الهندسة التحليلية كما أراد « بيير ديوه » (٧٦) . وهكذا، يحاول كورين أن يقيم تكاملاً بين منظوراً أساسى خيالى مرتقياً، ويعقد مقارنة بين اكتشافات أورسيم للإضافات التى وضعها الفيلسوف الإيرانى حيدر أمولى وهو معاصر لأورسيم الذى بنى فكرته على قوانين الجبر الخيالى والفلسفى (٧٧) بالإضافة إلى ذلك، يعتبر كورين أن أورسيم : « يعمل فى نطاق متغير داخل الحدود التى تحدث بها تغيرات من حيث الكثافة واللين » (٧٨) .

وقد وجد في فلسفة مولاسادرا تركيزاً وتدرج الوجود (حركة وجودية تحمل كل الموجودات في حركة صاعدة هابطة) وهو ما يساوي فكرة «تركيز الأشكال» و «الامتداد» الحركي ولكن باختلاف واحد وهو أن أورسيم يقدم بشكل هندسي الفراغ التي يقطعه الجسم المتحرك في حركة متنوعة. وهذا الإمتداد يظهر في خط طولي وتركيزه في خط عرضي. وهكذا يقول مولاسادرا : «إن فكرة التركيز للموجودات تؤدي إلى أشكال الوجود أي جوهر الوجود ..... إنه يبدأ من ذاته كعلم للظواهر وحركة الوجود» (٧٩).

كما يظهر اسم هنري مور في كتابات كوربين، «إنه نفس العالم الخيالي الذي يظهر ويكتشف ما وراء الطبيعة وإنه يتحول إلى مهارة روحانية عند الملا صدر الدين الشيرازي وهنا أيضاً تظهر الصفة المادية التي لا يمكن الحصول عليها في عالم تحكمه ثلاثة أبعاد» (٨٠).

يفترض كوربين أن هناك مطابقة بين المادة الروحانية لهنري مور (٨١).

هذه الفكرة الخاصة بـ «التناسق الروحاني» تدل على وجود «البعد الرابع» الذي يماثل البعد الحسي الخامس للعالم الخيالي (٨٢). وأخيراً ، عندما يشير كوربين إلى فكرة «التفوق التدريجي للمادة» عند مولاسادرا ، قارن هذه الفكرة بفكرة مور عن «المفهوم الذي يحل مشكلة ثنائية الفكر والإمتداد ، التي نادى بها كثير من الفلاسفة الغربيين» (٨٣).

أما جاكوب بوهيما (١٥٧٥ - ١٦٢٤) من فلاسفة كامبريدج الأفلاطونيين فقد تكرر ذكره عند كوربين وكان من أعظم الشخصيات اللوثرية في الفلسفة الروحانية الغربية وأحد مؤيدي الرومانسية الألمانية. يشرح لنا كوربين نظريته في الجدلية الخاصة (بالإرادة) و (الحرية) يقول بوهيما : إن الصراع بين الأضداد مثل الحب والكراهة ، والضوء والظل ، يولد بالضرورة أشكالاً جديدة من الوجود والمعرفة. إن علم الكون عند بوهيما يهرب من ثنائية القرون الوسطى التي تعتبر الطبيعة أساس وجود الذات.

من تلك النظرة ، تتحول كل الموجودات إلى أرواح وكل القوى الروحية تتجسد طبقاً للترتيب الكوني الذي يبدأ من الأعلى إلى الأدنى أو العكس. يقسم بوهيما الظواهر النفسية إلى ٧ أشكال أو درجات : العنف والرغبة ، المرير والشانك ، الألم والحساسية ، النار ، والروح ، والفهم ، والرغبة ، والضوء والحب ، والكلمة المنطوقة ، والصوت ، واللغة ، والوجود ، والإتياء (٨٤). يرى بوهيما هذه الظواهر كرتبة مترابطة. «كل هذه الأشكال السبعة تمثل شيئاً واحداً وهي فقط وحى من الله من خلال الحب والغضب والأبدية والوقت» (٨٥).

يتمثل الخيال النشط عند بوهيما فى قوة التبجلى التى تنبعث من الجوهر الإلهى أو «النورانى» وتتحول القوى التى تقع فيما وراء الحواس إلى درجة خارجية. فهى تصبح وجوداً أو مادة<sup>(٨٦)</sup>. يتفق الوجود المادى مع الشكل السابع من الطبيعة الخارجية أو «المجال الخارجى للسماوات حيث يوجد شكل الله فى هيئة نور وقوة نارية وضوئية»<sup>(٨٧)</sup>. إن تجسيد قوى الطبيعة عند بوهيما هو نفسه مثل تداخل «الأرواح والوجودات» التى تكون دائرة «الحياة الأبدية» التى تبدأ من الشكل الأولى للمادة الأولى. يرى بوهيما أن الكون الملىء بالظلال يشمل الكون الصغير للبشر وينتشر فى صورة كون روحى<sup>(٨٨)</sup>. تتميز تعاليم بوهيما الفلسفية بنظرة خيالية للسحر والتى تعتبر «جوهراً» هذا التقديم يربط الجوهر بالرغبة والإرادة بالخيال.

«إن السحر هو أصل الوجود وجوهر جميع الأشياء لأنه يصنع نفسه ويفهم بالرغبة. وهو فطى ذاته ليس إلا إرادة. تلك الإرادة هى السر العظيم لجميع المعاني والأسرار وتولد عن طريق الخيال. السحر هو الروح والجسد هو جسده ولكن الإثنين شىء واحد هو تكوين الحكمة الإلهية»<sup>(٩٠)</sup>. يؤدى التأمل العميق عند بوهيما إلى تأكيد تصاعد عملية التحول عند الإنسان بوجود الأنا الإلهية فى أعماق القلب.

«يولد رجل جديد روحانى وله أفكار الإله وإرادته.. حتى تأخذ الشجرة فواكهها من العلم الإلهي. ثم تقع القشرة الخارجية وتظهر شجرة الحياة الروحانية شامخة فى حقل الله»<sup>(٩١)</sup>. وهكذا فإن هناك تشابهاً بين مظاهر أساسية معينة لصوفية بوهيما والصوفية الإيرانية وإن قاعدة الخيال الصوفى لتنشيط أو إظهار الظواهر النفسية الروحانية فى شكل أجسام وإدراك الحب كقوة محورية وفكرة التحول فى نفس البشر، كل هذه الأشياء وغيرها، هى بعض مظاهر الخيال البوهيى.

فى نظر كوربين، يرتبط عمل بوهيما مباشرة بعمل ابن عربى ونوفاليس فكل منهما يحول الخيال النشط إلى خيال صوفى ذى رؤية صوفية وبأخذ شكل القادر على إدراك الملك والنورانى وتوأم النفس<sup>(٩٢)</sup>. إن تأويل المذهب الشيعى الإسلامى يشير التأويل النبوى بالنسبة لبوهيما<sup>(٩٣)</sup>. تذكرنا فكرة بوهيما بفكرة السهروردى (الوجود الشرقى) عن الإشراقى وعلم الإشراق<sup>(٩٤)</sup>. بنفس الطريقة التى تسمى المادة الأولية وتشير «أداة الذكاء» (العقل) عند ابن سينا وهى أيضاً تعتبر شكلاً ملائكياً وللنفس السماوية<sup>(٩٥)</sup>. بعد كوربين ظهر آخرون يؤيدون نظرية المادة الأولية التى قدمها سيمنانى (القرن الرابع عشر) فى شكل ٧ مراكز أو أجسام لطيفة يتكون منها ذلك العالم القامض<sup>(٩٦)</sup>.

على المستوى الكونى يلاحظ كوربين أن هناك تشابهاً أساسياً بين الكون الروحانى عند بوهيما والأرض النورانية فى هرقاليا عند الفلاسفة الصوفيين<sup>(٩٧)</sup>. تشير نظرية بوهيما إلى علم ما وراء الطبيعة عند مولا سادرا التى تعتمد على فكرة «المادة الميتافيزيقية» و «المادة اللطيفة» التى يجمع الصوفيون على أنها مبدأ سلبياً لأشكال الظهور. وكان يُعتقد أن هذه «المادة غير المحسوسة» هى أساس العالم الخيالى للخيال المنفصل<sup>(٩٨)</sup>. ولذلك فإن ترتيب العوالم وتعددتها يعتبر منظوراً مشتركاً يتقاسمه بوهيما والفلاسفة الصوفيون<sup>(٩٩)</sup>.

إن فكرة بوهيما هى أحد العناصر الرئيسية عند كوربين والتى جعلته يجد علاقة رابطة بين بوهيما والسهورردى. لقد وجدنا من قبل كيف كانت قصة الغربة مثل قصة الملك هى قصة النفس الروحانية. إن ظاهرة الغربة أو الإعتزال عن «الأنا» وظاهرة اليقظة (للوعى) هما طرفا القصة، قصة الروح ورحلتها فى العالم الداخلى. وقد وضع كوربين هذا فى اعتباره حين تناول فكرة العالم الصوفى الألمانى (هيما) «لأن العالم المصغر هو انعكاس للعالم الأكبر فتصبح الذاكرة هى الحكيم الذى له علاقة بالقوى الإلهية والكونية».

كما أننا عرفنا أن سهروردي يعتقد أن كل فصيلة من الفصائل لها ملاكها الخاص<sup>(١٠٠)</sup>. يربط كوربين هذا النوع من اليقظة بقوة الأشكال الخيالية التى تنشأ من الخيال الإبداعي. «إن محتوى الذاكرة هو الأشكال الروحية الداخلية التى تعتبر الذاكرة هى كنزها أى كنز الخيال»<sup>(١٠١)</sup>.

وأخيراً يعبر كوربين عن إعجابه بشلنج (١٧٧٥ - ١٨٥٤) لفلسفة التاريخ ووضعه فى نفس المستوى مع فلاسف كمبريدج الأفلاطونيين. كما ذكر اسمه مع بوهيما وفيشت وقرانز فون بادر وسولو فيف وغيرهم.

كان شيلنج قارئاً ممتازاً لبوهيما الذى قال عن فلسفته الصوفية إنها «فلسفة تأملية غامضة» و «منهج» احتوى على متضادات قوية للعقلانية التى «لم تنتصر فى أى عصر حتى الآن» منذ عهد أفلاطون<sup>(١٠٢)</sup>.

اقترح شيلنج نفسه «أسطورة العصور» التى ظهرت فيها موضوعات بوهيما فقد ربط بين قدم المطلق وضم ترتيب القصص.

وهكذا ضمت هذه القصص فلسفة التاريخ تاريخ «الإبداع» و «الهمجية» إلى ظهور المسيحية. وينتقل شيلنج إلى الأفكار التى ظهرت من الأفلاطونية وجعل المطلق هو بداية البداية<sup>(١٠٣)</sup>.

الوقت عند شيلنج له نفس أبدية المكان أى توصل إلى فكرة «اللاوقت» أى (أبدية الأشياء تنعكس فى الوقت ونفى الوقت ...) والأبدية الحقيقية ليست هى الأبدية مقابل الوقت، وإنما هى تحتوى الوقت ذاته<sup>(١٠٤)</sup>. ومن تلك النقطة يصبح الموت هو حقيقة الحاضر. أما الخيال عند شيلنج فهو يحتل مكاناً وسطاً بين مهارة المعرفة ومهارة الإدراك «انه يظهر عندما تصل المعرفة إلى نهايتها وقيل أن يبدأ الإدراك»<sup>(١٠٥)</sup>. ومن هنا تظهر فكرة الصوفية التى تدرك المطلق على أنه شيء مُدرك<sup>(١٠٦)</sup>. فالخيال هنا هو قوة إبداعية ادراكية روحانية. إن اشارة كورين إلى فكرة فلسفة التاريخ ترتبط بالحقيقة القائلة إنه كان قارناً لشيلنج. عندما قدم كورين ، على سبيل المثال، منظور «علم الظواهر المقارن» الرجل فى التاريخ، والتاريخ فى الرجل، فإنه عارض «التاريخ الروحاني» وأيد فكرة شيلنج عن قداسة التاريخ. «لا يستطيع الإنسان تتبع أى نوع من الفلسفة فى التاريخ الروحى إلا من خلال «فلسفة التاريخ» كما أطلق عليها شيلنج وشرحها فرانز فون بادر. ويلاحظ كورين أيضاً عند شيلنج عدم وجود أو ظهور التجسيد الإلهي<sup>(١٠٧)</sup>. ولكنه لاحظ وجود «الروحانية المجسدة» وربط بينها وبين «الأجسام اللطيفة» بعلاقة التوازى<sup>(١٠٨)</sup>.

#### ٤ - التناجج

نستطيع أن نتوصل من خلال الترتيب الخيالى عند كورين إلى إستنتاج حقيقة وهى ضرورة التمييز بين «الخيالى» أو الخيال الإبداعى وبين «التخيل». هذا الاختلاف كان مهماً منذ عصر أرسطو ثم قام الأفلاطونيون والإيرانيون بإحيائه وقدمه فلاسفة كمبريدج الأفلاطونيون فى مستويين محددين هما المستوى الوجودى والمستوى التفسيري فعلى المستوى الوجودى يصبح التخيل هو غير الحقيقى أو غير الموجود ووظيفته الأولى هى إعادة الصور التى سبق رؤيتها كما قال أرسطو<sup>(١٠٩)</sup>. وفلاسفة معاصرون<sup>(١١٠)</sup>. هذه الاشباح والأوهام تدب فيها الحياة بواسطة العاطفة<sup>(١١١)</sup>. ولذلك فالتخيل قد يوصف بطريق الخطأ بأنه الخيال أو «عدو العقل»<sup>(١١٢)</sup>. أو «المعرفة العقلانية»<sup>(١١٣)</sup>. وأخيراً يعمل التخيل على مستويات الأسطورة والقصة والشعر وبذلك فهو يأخذ شكل الحلم أى يكون هناك موضوع للتخيل. وبهذه الطريقة يعتبر مصدر سعادة وعزاء على حد تعبير فرويد<sup>(١١٤)</sup>. من خلال وظيفته المزدوجة فى إثراء الحقيقة يحمل التخيل مثل الأحلام الموضوع إلى عالم «السيرالية» بالقرب من عالم الخيالات وهو عالم منفصل عن الحقيقة ولكنه يبدو وكأنه حقيقى<sup>(١١٥)</sup>. تماماً مثل الصور الخيالية التى تظهر

لنا وكأنها حقيقة<sup>(١١٦)</sup> . قد يبدو الشيء المتخيل وكأنه وهم أو شبح وهي فكرة مقارنة للمفهوم سارتر عن الخيال والتخيل. هذا المفهوم لا يعترف بوجود خيال له قواه الإدراكية الخاصة به وبذلك يخلط بين الخيال والتخيل. يقول سارتر : « عن التخيل » إن موضوع الصورة غير حقيقى ولكى نعمل فى تلك الأشياء غير الحقيقية لابد أن نشطر أنفسنا إلى نصفين أى نجعل أنفسنا غير حقيقين<sup>(١١٧)</sup> .

على عكس التخيل تأتى القدرة الإبداعية أو الخيالى. فهى تجعل الوجود الإنسانى ممتداً فى عالم الأشباح أو حتى فى عالم غير حقيقى وغير مدرك حيث تولد نماذج جديدة من الوجود والمعرفة يقول كوربين : تقع أحداث النفس فى هذا العالم وتشغل « مكاناً » فالأحداث لها حقيقة وترتيب روحانى يهرب من النطاق الضيق للإدراك الإيجابى ولكنه يدخل فى إطار أو مجال الإدراك الخيالى.

فيما يتعلق بمعرفة الذات يلعب الخيال الصوقى دوراً هاماً لأنه الطريق الرئيسى إلى « التحليل الذاتى » تنشأ منه معرفة أكبر وهى معرفة الحاضر أو معرفة الحاضر المضيفة وهى فاكهة إعادة الميلاد أو إعادة اكتشاف الذات أو « مصدر الأضواء » وهى غير مرتبطة بالإدراك الإيجابى ولكن مرتبطة بما هو « فوق الوعى » الخاص بالإدراك الخيالى للنطاق الكونى وتنشأ « المعرفة الشرقية » من التجربة الروحانية الخاصة بعلوم النفس الكونية. وتبلغ المعرفة الروحية قممتها عند نهاية البحث عن الشرق وبذلك يقوم على الشكل الثلاثى للخيال: الموضوع والإدراك والإبداع.

وعلى العكس يبدو الخيالى فى القصص وكأنه يعنى (الفروسية الروحانية) للصراع البدائى من أعماق اللاوعى الخاص بالأتا إلى قصة تحقيق الذات. وبدلاً من عودة موضوع الخيال إلى المستوى الأسفل فى الوجود والتاريخ يصعد الخيال الإبداعى وينتقل الموضوع إلى مستوى أعلى بالإضافة إلى خبرته فى الزمان والمكان فى اتجاه طولى والتى تفسح مكاناً للوجود الثانى ويكتسب تكرار نفس الخبرة.

وبذلك يظهر الخيالى بشكل يشبه المادة الأولية الخاصة بالمعرفة الروحية والصراع الأولى.

إن فكرة الخيالى لا يمكن أن تحل محل فكرة التخيل أو الوهم ولذلك فالمستوى التفسيرى المرتبط بالخيال الصوقى لا يتحول إلى تفسير رمزى يكون هدفه الوحيد هو عالم التخيل.



## الهوامش

- ١ - كوربين ، H. Corbin المساحة النوعية للخيال بالنسبة للمتخيل والشيء المتخيل ، Cahiers inkernation au de Symbolixme ٦ (يونيو ١٩٦٤).
- ٢ - كوربين ، عن الاسلام فى ايران En Islam Iranien الجوانب الروحية والفلسفة ، مجلد ٤ (باريس ، جاليمار ، ١٩٧٢) ص ٣٣٥ الهامش.
- ٣ - كوربين Mundus Ineginalis .
- ٤ - المرجع السابق.
- ٥ - كوربين Pour une charte de L' ineginal, Corps spirifuel et Terre celeste De L' Iran mazdeen a l' iran shite (باريس) الطبعة الثانية ص ١٤.
- ٦ - كوربين ، عن الاسلام فى ايران ، مجلد ١ ص ٢٠٢ + الهامش .
- ٧ - محمد الشاهستارى ، بستان الحكمة ، (لاهور ١٩٧٨) ، صفحات ٣٩ - ٤٠ (النص الفارسي مع ترجمةجليزية).
- ٨ - كوربين عن الإسلام فى ايران ، مجلد ١ ، ص ١٧٨ الهامش ، أو مجلد ٤ ص ١٨٩ الهامش.
- ٩ - كوربين ، تاريخ الفلسفة الاسلامية ، الطبعة الثانية (باريس ، جاليمار ١٩٨٦ ص ٢٨٥).
- ١٠ - انظر شهاب الدين يحيى السهروردى «حكمة الإشراق» ، قام به كوربين بكتابة مقدمة وهوامش ونشر النص الفارسي فى مجلدين (اسطنبول ١٩٤٥) ، (الطبعة المنقحة طهران - باريس ١٩٥٢).
- ١١ - شهاب الدين يحيى السهروردى «فلسفة الإشراق» ، ص ١٠٩ .
- ١٢ - انظر كوربين ، عن الاسلام فى ايران ، مجلد ٤ والمرجع السابق ص ١٠٦ .
- ١٣ - المرجع السابق ص ١٠٩ .
- ١٤ - كوربين الفلسفة الإسلامية الإيرانية فى القرنين السابع والثامن عشر. (باريس - Bu-

. ٨١ ، chet Chastel (١٩٨١) ص

١٥ - محسن فايز القاشاني، الكلمات المكتونة، الفصل ٣١، طهران ١٩٨٣، ص ٦٩.  
(وقد قام كورين بالاستشهاد بفقرات منه في كتابه Corps Spirituel ص ٢٠٧).

١٦ - كورين Corps Spirituel، ص ١٠.

١٧ - كورين L'homme et son ange (باريس، فايار ١٩٨٣)، ص ٢٥٠.

١٨ - انظر كورين عن الاسلام في ايران، مجلد ٤، ص ٣٧٨.

١٩ - المرجع السابق ص ٣٧٩.

٢٠ - انظر المرجع السابق.

٢١ - انظر كورين Le motif du Voyage et du messenger، ايران والفلسفة،

باريس فايار ١٩٩٠، ص ١٨١.

٢٣ - المرجع السابق ص ١٨٣.

٢٢ - المرجع السابق

٢٤ - كورين، عن الاسلام في ايران، مجلد ٤، ص ٣٧٩.

٢٥ - "Vendida, Fargard," Avrsfa، مجلد ٢، الطبعة الثانية ٣ أجزاء، قام  
بترجمتها والتعليق عليها جيمس دار مستيتر James Darmesteter - Prin-  
Ed. (١٨٩٢/٩٣)، الطبعة المنقحة أ. مايسونوف A. Maisonneuve ١٩٦٠

، صفحات ٧-١١.

٢٦ - "Fagard, Avesta"، مجلد ٢، صفحات ٣٩ - ٤٠.

٢٧ - المرجع السابق، عن الياسنا Yasna، مجلد ٥٧، ص ٢١ - ٢٢.

٢٨ - كورين Corps Spirituel et Terre Celeste، ص ٤٢.

٢٩ - انظر المرجع السابق.

٣٠ - كورين الإنسان النوراني في الصوفية الايرانية (باريس، ١٩٧٤)، ص ١٥.

٣١ - كورين Corps Spirituel et Terre Celeste، المرجع السابق ص ٥١.

٣٢ - كورين عن الاسلام في ايران، مجلد ٢، ص ٦٦.

٣٣ - المرجع السابق ص ٦١.

٣٤ - ابن سينا، قصة حي بن يقظان، نوه بها مترجمها ه كورين في كتابه Avicenne

et le recit visionnaire (اكسفورد: برج، ١٩٧٩)، ص ١٥٤.

- ٣٥ - المرجع السابق ص ١٥٧.
- ٣٦ - السهروردي، فلسفة الاشراق والتصوف، نوه عنها وترجمته في مؤلف هـ. كورين عن الفلسفة الإيرانية، مجلد ٢، ص ٢٩٢.
- ٣٧ - السهروردي، في المرجع السابق ص ٢٢٨.
- ٣٨ - المرجع السابق ص ٧٦.
- ٣٩ - السهروردي، كتاب التلويحات، المرجع السابق ص ٤٨٤.
- ٤٠ - انظر هـ. كورين الفلسفة الاسلامية في ايران ص ٢٠١.
- ٤١ - كورين، الخيال الخلاق في صوفية ابن عربي (باريس : فلاماريون، ١٩٥٨) ص ١٦٠.
- ٤٢ - المرجع السابق ص ١٣٥ - ١٣٦.
- ٤٣ - المرجع السابق ص ١٣٩.
- ٤٤ - انظر الملا عبد الرحيم الداماد، Malla A'b'dorabin Demuasnd، Commentaire des plus beaux Noms divins، استشهد بها كورين في كتابه الفلسفة الاسلامية في ايران في صفحات ٣٧٢ - ٣٧٥.
- ٤٥ - المرجع السابق ص ٣٦٨، انظر أيضاً كورين عن الفلسفة الايرانية، مجلد ١، ص ٢٧٨.
- ٤٦ - كورين، الخيال الخلاق، ص ١٦١.
- ٤٧ - المرجع السابق ص ١٦٢ ص ١٦٢، انظر أيضاً هـ. كورين تاريخ الفلسفة الاسلامية، الطبعة الثانية (باريس، جاليمار ١٩٨٦) ص ٩٠ الهامش وانظر أيضاً شرحه في كتاب عن الفلسفة الايرانية مجلد ١ ص ١٥٠ الهامش ومجلد ٢ ص ٣٢٦ - ٣٢٨ ومجلد ٤ ص ١٠٨.
- ٤٨ - كورين الخيال الخلاق ص ١٦٢ - ١٦٣.
- ٤٩ - المرجع السابق ص ١٦٤ - ١٦٥.
- ٥٠ - المرجع السابق ص ١٦٥، انظر أيضاً كورين عن الفلسفة الايرانية، مجلد ٣، صفحات ١١٧ الهامش، و ٢٧٢ الهامش.
- ٥١ - المرجع السابق ص ١٦٦ - ٥٢.
- ٥٣ - المرجع السابق ص ١٧١ - ١٧٢.

- ٥٤ - المرجع السابق ص ١٧٧.
- ٥٥ - القرآن الكريم آيات من السور ٢٧ و ٤٢ استشهد بها في المرجع السابق ص ١٧٨.
- ٥٦ - كورين ، الخيال الخلاق ، ص ١٨٢ .
- ٥٧ - المرجع السابق ص ١٧٩
- ٥٨ - المرجع السابق
- ٥٩ - كورين ، عن الفلسفة الايرانية مجلد ٤ ص ٣٨٦.
- ٦٠ - المرجع السابق ص ٣٧٨.
- ٦١ - المرجع السابق.
- ٦٢ - المرجع السابق ص ٣٨٨
- ٦٣ - المرجع السابق.
- ٦٤ - السهروردي ، فلسفة الاشراق والصوفية مجلد ١ المرجع السابق ص ١٧١ انظر أيضا المرجع السابق ، وهـ. كورين P'colegomène II المقدمة النقدية الثانية و أيضاً كورين عن الفلسفة الإيرانية مجلد ٢ ص ١١٩.
- ٦٥ - انظر هـ. كورين المقدمة النقدية الثانية عن السهروردي وحكمة الاشراق والمرجع السابق ص ٤٧ وانظر أيضاً كورين ، عن الفلسفة الإيرانية ، مجلد ٢ ص ١٢٥.
- ٦٦ - كورين ، عن الاسلام في ايران ، المجلد الثاني ، المرجع السابق ، صفحات ٢٣١-٢٣٠.
- ٦٧ - انظر السهروردي ، الإشراق ... مجلد ١ ص ٢٥٤.
- ٦٨ - انظر السهروردي Le Récit de l' archange empourpre ، الاشراق ..  
المجلد ٢ المرجع السابق ص ٢٠٧ ، وكذلك عن Le récit de bruissement des aile de gabriel في المرجع السابق ص ٢٢٥.
- ٦٩ - كورين ، الفلسفة الاسلامية في إيران ص ١٩٦ . ٧٠ - انظر المرجع السابق.
- ٧١ - بيير دوهيم Pierre Duhem ، نظام العالم : تاريخ نشأة الكون من أفلاطون إلى كوبرنيكوس ، مجلد ٧ (باريس ، هيرمان ، ١٩٥٦) ص ٥٥٠.
- ٧٢ - انظر انستازيوس برنر Anastasias Brenner ، دوهيم العلم والحقيقة والتجلي (باريس : قرين ، ٨٩٩٠ ص ١٧٠ الهامش.
- ٧٣ - كورين ، الفلسفة الإيرانية والفلسف المقارنة (طهران ، باريس - Bucet - Chas-

tel، ۱۹۷۷) ص ۴۲.

- ۷۴ - المرجع السابق ص ۳۹  
۷۶ - كورين، الفلسفة الإسلامية في إيران، ص ۲۳۴ - ۲۳۵.  
۷۷ - المرجع السابق ص ۲۰۱.  
۷۸ - كورين، الفلسفة الإيرانية والفلسفة المقارنة، ص ۳۹.  
۷۹ - المرجع السابق ص ۴۲  
۸۱ - كورين، الفلسفة الإسلامية في إيران، ص ۳۶، ۷۹.  
۸۲ - كورين Corps Spirituel et terre celeste، ص ۱۹۴.  
۸۳ - كورين - عن الاسلام في إيران، مجلد ۴، المرجع السابق، ص ۱۵۸.  
۸۴ - چاكوب بوهيم Jacob Bohme, Mysterium Magnum ترجمة بير ديان N. Berdiaeff مجلد ۱، في مجلدين (باريس أوبييه مونتنان، ۱۹۴۵) ص ۸۷ - ۹۰.  
۸۵ - المرجع السابق ص ۸۹ - ۹۰. ۸۶ - المرجع السابق ص ۸۴.  
۸۷ - المرجع السابق ص ۸۶. ۸۸ - المرجع السابق ص ۸۰ - ۸۱.  
۸۹ - انظر چاكوب بوهيم De la base sublime et profonde des six points meophanique ترجمة لويس كلودسانت مارين - Lois - Clude Saint - Martin، في جير هارد ويهر وآخرون، وچاكوب بوهيم (باريس) اليان ميتشيل (۱۹۷۷) ص ۱۶۵ - ۱۶۶.  
۹۰ - بوهيم Mysterium Magnum، مجلد ۱ صفحات ۱۸۳ - ۱۸۴.  
۹۱ - المرجع السابق، مجلد ۲، صفحات ۵۱۰ - ۵۱۱.  
۹۲ - كورين، عن الإسلام في إيران، مجلد ۲، صفحات ۲۶۸، ۳۰۷.  
۹۳ - انظر المرجع السابق، مجلد ۱، صفحات ۱۶۷ - ۱۶۸.  
۹۴ - انظر المرجع السابق مجلد ۲، ص ۵۰.  
۹۵ - انظر المرجع السابق، مجلد ۳، ص ۳۲۹.  
۹۶ - كورين، عن الاسلام في إيران، مجلد ۲، ص ۳۲۸.  
۹۷ - كورين Corps Spirituel et Terreceleste، ص ۲۴.  
۹۸ - كورين، الفلسفة الاسلامية الإيرانية، ص ۷۷.

- ٩٩ - كورين ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ٢٤ .
- ١٠٠ - كورين ، عن الاسلام فى ايران ، مجلد ٢ ص ٣٦٩ .
- ١٠١ - المرجع السابق ص ٣٦٨ ، وانظر أيضاً كورين الفلسفة الاسلامية الايرانية ص ٢٥٦ .
- ١٠٢ - F.W.J. von Schelling , Philosophie de la Revelation ، ترجمة J.F Marquet and J.F Courtine الكتاب الأول (باريس P.U.F ، ١٩٨٩)
- ص ١٤٣ .
- ١٠٣ - ف.و.ج. ثون شيلينج ، Les ages du monde (١٨١١ - ١٨١٣) ترجمة ب. فانكامب (بروكسل ، O.U. S.I.A. ، ١٩٨٨) .
- ١٠٤ - شيلينج ! عن فلسفة الطبيعة « مقدمة ميتا فيزيقية ، ترجمها وعلق عليها ج. ف كورين وأ. مارتينييو (باريس ، جاليمار ، ١٩٨٠) ص ١٠٩ .
- ١٠٥ - شيلينج Premiers écrits (١٧٩٤ - ١٧٩٥) ترجمها ج.ف. كورين (باريس P.U.F ، ١٩٨٧) ص ٢٠٤ .
- ١٠٦ - انظر المرجع السابق ص ٢٠٤ - ٢٠٥ .
- ١٠٧ - كورين الفلسفة الايرانية الفلسفة المقارنة وص ٤٤ ، انظر كذلك عن الفلسفة الايرانية مجلد ٤ ، ص ٤٤٦ ، ٤٤٧ .
- ١٠٨ - كورين عن الاسلام فى ايران ، مجلد ٢ ص ٢٢٤ .
- ١٠٩ - انظر أ. هاميلين منهج أرسطو الطبعة الرابعة (باريس ، ثرين ، ١٩٨٥) صفحات ٣٨٢ ، ٢٨٣ .
- ١١٠ - انظر تعرف « الصورة المتخيلة » والخيال ، ه.بيرون H. Pieron معجم علم النفس ، الطبعة السادسة (باريس P. U. F. ، ١٩٧٩) صفحات ٢٢٠ - ٢٢١ . وانظر أيضاً أ. لالاند المفردات التقنية والنقدية فى الفلسفة ، الطبعة الثانية عشرة (باريس P.U.F ، ١٩٧٥) صفحات ٣٤٢ ، ٤٦٤ ، ٤٦٧ .
- ١١١ - Malebranche , Entretiens sur la Metaphysique et sur la re- (١٦٨٨) ligation .

- ١١٢ - بليز باسكان Blaise Pascal ، الفكر Pensee (١٦٧٠) ، طبعة م. أوراند Aurandt القسم الثاني (باريس ، بوردا ، ١٩٦٦) ص ٥٣.
- ١١٣ - رينيه ديكارت Meditation VI ، ترجمها وقدم لها ف. خودوس F. Kholoss ، الطبعة الثانية (باريس ، P.U.F. ، ١٩٨٠) ص ١٠٩ الهامش.
- ١١٤ - سيجموند فرويد - Le mot de esprit et ses ropport avec L' in-conscient وم. ناثان (باريس ، جاليمار ، ١٩٣٠) صفحات ٢٠٨ - ٢٠٩.
- ١١٥ - آندريه بريتون استشهد به فرديناند الكوييه Ferdinand Alquie فسي Philosophie du surrealisme ، (باريس فلاماريون ، ١٩٧٧) ص ١٣٣.
- ١١٦ - المرجع السابق ص (٣٤).
- ١١٧ - جان بول سارتر ، L' Imaginaire (باريس ، جاليمار ، ١٩٤٩) ص ٢٤٠.





# المفاهيم الخلقية لليهودية والحضارة اليونانية القديمة

بقلم :

موردخاي روشوالد

*Mordecai Roshwald*

الفرض من هذا المقال هو مقارنة ومقابلة بعض المظاهر الهامة (رغم أنها غير معترف بها تماماً) للمفاهيم الأدبية التي تتسم بها الحضارتان اليهودية واليونانية. ولكي تكون المعالجة دقيقة لهذا الموضوع الواسع لابد من الاختيار وربما يعنى ذلك أن اختياراتنا ستخضع لحكمنا الشخصي حيث أننا سنختار ما يعر عن هاتين الحضارتين وعلى أية حال سيكون اختيارنا، رغم القيود التي اعترفنا بها من النصوص الأساسية ومن مصادر رئيسية معروفة وفي متناول اليد.

أما المفاهيم الأخلاقية الإغريقية فإنها تنبع من أعمالهم الفلسفية بينما الأفكار اليهودية فهي مستمدة من تخيلنا للمفاهيم الأخلاقية التطبيقية. وهاتان الحضارتان تختلفان في مراحلهما واهتماماتهما. فالأولى مبنية على الفلسفة والثانية مبنية على التطبيق. ورغم ذلك نجد أن الفيلسوف اليوناني لم يفصل النظرية عن التطبيق أو لم يرد أن يفعل ذلك، أما المبادئ الأخلاقية اليهودية التطبيقية فهي مبنية على مبادئ عريضة، أو فلسفة بالمعنى الشامل لهذه الكلمة الشفافة لحد كبير رغم نتائجها العملية المادية - وعلى هذا فالمقارنة بين منهجية تصبح ممكنة.

وسنقصر مجال دراستنا لليهودية على النصوص التوراتية الربانية من ناحية وعلى النصوص الفلسفية الإغريقية وبعض الأمثلة المسرحية من ناحية أخرى.

---

ترجمة : د. محمود عبد الرحمن فهمي

## الطريق الصحيح

ما هو الطريق الصحيح الذى يجب على الإنسان اتباعه ؟ سؤال ينسب إلى الكاهن اليهودى رابى "Rabbi" أولنقل رابى يودا «الأمير» الذى عاش فى القرن الثالث الميلادى ويظهر فى مقال (Aboth of the Mishna)<sup>(١)</sup>.

والثير أن هذا السؤال ذاته سألته اثنان : عالم يهودى يسكن يهوذا وشخص آخر إبان الحكم الرومانى، مما يدل على انشغال اليهودية بالأخلاقيات حتى فى ظل حكم اجنبى ظالم. وما يؤكد أيضاً أنه بغض النظر عن الظروف المحيطة تظل اليهودية تعنى بأسلوب الحياة الصحيح والسلوك الأخلاقى المستقيم.

لكن هذا السؤال لا يتفق تماماً مع الالتزام الإخلاقى لليهودية، ذلك أنه يحتمل الكثير من الإجابات، منها (المصلحة ، الربح ، المنفعة ، والخلق القويم).

وعلى هذا فتعديل السؤال إلى ما هو الطريق الصحيح ؟ هو الصيغة المناسبة لأنه يقتصر البحث على المجال الأخلاقى ويضع السلوك السليم فوق كل الأعراف الأخرى. والسؤال يشير ضمناً إلى أن السلوك القويم ذو أهمية قصوى ويجب أن يكون المبدأ السائد فى حياة الإنسان - وهذه هى العقيدة المميزة لجوهر ومعنى اليهودية بوجه عام.

ولكن إذا اعتبرنا أن الأخلاق هى الصفة السائدة للحياة الإنسانية فلن يكون هناك داعٍ للتساؤل ولن تكون مفروضة على الإنسان. ذلك أن السؤال نفسه ما هو الطريق الصحيح الذى يجب على الإنسان اتباعه ؟ يؤكد بوضوح ان هناك اختياراً أمام الإنسان وأن هناك أو يجب أن يكون هناك طريق صحيح تماماً، ولكن الإنسان وهو الأداة أو يمثل الحياة هو المخول باكتشاف هذا الطريق والتعرف عليه واتباعه بطريقة عملية.

والحقيقة هى أن قصة جنة عدن والمعروف فيها أن الإنسان يأكل من الفاكهة المحرمة حتى يصير إلهاً ويعرف الخير والشر<sup>(٢)</sup>، هذه القصة تشير إلى ارتفاع البشرية إلى المعرفة الأخلاقية وهكذا إلى الاختيار الأخلاقى والمسئولية. ومفهوم حرية الاختيار بين الخير والشر يسيطر على الفقرات الأخلاقية فى أسفار موسى، كما أنها تلون قصص الأنبياء، وهذا الموقف تعبر عنه الفقرة التالية ببساطة مذهلة : «هأنا قد وضعت أمامك اليوم الحياة والخير والموت والشر»<sup>(٣)</sup>. ومع أن هناك إصراراً واضحاً على حث الإنسان أن يمشى فى طريق الخير ويجتنب طريق الشر إلا أن القرار قراره هو وليس قرار الله أو بتيه.

وسؤال حاخام اليهود ليس بدعة، ذلك أنه يعكس انشغال اليهودية به كمحور لها على مر العصور من تاريخ الحضارة اليهودية. حقيقة أن سؤال الحاخام يشير إلى الانشغال

القوى بتعريف ما هو الخير وما هو الشر في ذلك المكان والزمان، وهو في الوقت نفسه يؤكد وعياً زائداً بالمفاهيم الأخلاقية. ومع ذلك نجد أن تطور المبادئ والمفاهيم الأخلاقية المشار إليها ضمناً لا تقلل من التأكيد على العقيدة اليهودية الأساسية عن استقرار واستمرار مفاهيم الخير والشر.

وتفسير الأوامر والنواهي التوراتية وما يتبع ذلك من التهذيب الناتج عن التعليقات والملاحظات، كل ذلك لا يقصد به لفظ أو التأثير السلبي على الاهتمامات الأخلاقية الأساسية والعقائد. وهذه التفاسير لم تأت أيضاً لتحل محل الحقائق الأساسية ومفاهيم الخطأ والصواب وإنما لتوسيعها وتزيينها وتطويعها لقضايا وظروف جديدة، وكانت أهم مساهمات اليهودية أو ما يسمى بطريقة ما بالحضارة الغربية هو الاعتقاد بأن المعايير الأخلاقية الأساسية أشياء مطلقة وبأهميتها وارتباطها بالظروف الانسانية وبالطبيعة الجوهرية للأوامر الأخلاقية.

### الفضيلة المناسبة

يمكن تمييز الاهتمام الراعي بالمشكلات الخلقية بوضوح في الحضارة اليونانية، وبسبب تطور التفكير الفلسفي أصبحت المشاكل الخلقية موضعاً للأسئلة الفكرية، والبحث المنظم والتأمل في اليونان. وفي هذه النقط بالذات تختلف اليونان القديمة عن اسرنايل التوراتية وعن اليهودية الحاخامية التي تلتها والتي لم تستكشف فلسفة الحق أو الخير بل ركزت تماماً على لب الخير والشر وتطبيق الاخلاقيات على المواقف الملموسة في الحياة اليومية.

ولنقدم اهتمام الحضارة اليونانية بهذا الموضوع يمكننا الرجوع إلى فقرة حوارية عند أفلاطون مميزة أيضاً لأستاذه سقراط وكاشفة عن المواقف الواقعية أيضاً. يحكي لنا سقراط كيف أنه عندما مر بكالياس "ابن هيبوتيكس" وهو أيضاً أب لولدين خاطبه قائلاً :

"ناديت كالباس قائلاً : إذا كان ولدك مهتران صغيرتان لن يكون من الصعب أن نجد شخصاً يعلمهما. ويجب أن نجد مدرب خيول وربما فلاحاً يحسنهما ويوصلهما لدرجة الكمال في فضيلتهما الخاصة بهما وميزتهما. ولكن بما أن ولدك آدميان من الذي ستختاره ليدرهما ويحسنهما؟" (٤). والسؤال المطروح هنا لا يميز كما سنحاول أن نوضح - لاييز السلوك السليم فقط بل يركز أيضاً على الشخصية السوية. والموضوع ليس الطريق الصحيح بل الفضيلة المناسبة. والمشكلة ليست التصرف الصحيح ولكن شخصية الممثل.

ومنتق وحجة الموقف اليوناني يتضمنهما الفقرة التي اقتبسناها هنا في الجملة المحورية "من الذي ستختاره ليدرهما ويحسنهما في صفتها وميزتهما الخاصة ؟ ويعني

آخر نجد أن النص اليونانى يشير حرفياً إلى من سيجعل هؤلاء الأولاد خيرين صالحين جميلين فى فضيلتهما الخاصة بهما .. فهذه التعليم هو أن يجعل المتعلم جميلاً وبنّازاً، ولكن كمال الفضيلة شىء خاص لكل مخلوق. ففضيلة أو ميزة الحصان مثلاً تحددها طبيعته الخاصة، ولذلك فالحصان الحقيقى الجّد هو الذى تظهر فيه مميزات جنسه. وبالقّياس فالإنسان الجيد الفاضل هو الأكثر إنسانية من كل أبناء جنسه.

ويعنى آخر لتكون جيداً وقاضلاً لابد أن تكون مخلصاً لطبيعة بنى جنسك ومميزاتك الخاصة بك، وربما يبدو ذلك سهلاً لكنه ليس بهذه السهولة إذ أن هناك معوقات ربما تقف فى طريق تطوير وتعليم الذات، ولذلك فمهمة مدرب الخيول والمعلم هى أن يستخلص ويخرج أفضل ما فى المتدرب أو المتعلم.

والمدخل هنا يرى أن الفضيلة فى معناها الأخير مشتقة من الطبيعة والمرغوب فيه من الواقع والحق من الموجود، وهذا الارتباط لا يحمل الرد الكامل للموس لل شخصية والسلوك المناسب للإنسان الفاضل، لأنه توجد اختلافات بالنسبة للطبيعة الحقيقية لكل إنسان، ولكنه فى الوقت ذاته ارتباط هام حيث أنه يصل بين السلوك الإنسانى والطبيعة البشرية فى حقيقتها.

ويؤكد ذلك أرسطو فى قوله إن فضيلة الفنان تكمن فى أدائه لوظيفته، وبالمثل فإن فضيلة الإنسان تتكون من أدائه لوظيفته البشرية، وإذا ما أدت الوظيفة جيداً تحقق الكمال والفضل<sup>(٥)</sup>. ووظيفة الإنسان هى التعبير عن طبيعته، ولذلك نجد فى النهاية أن الطبيعة الإنسانية هى التى تحدد الفضيلة «الآن ما هو خير وصحيح بالطبيعة هو خير لمصلحة الإنسان»<sup>(٦)</sup>.

وأكثر من ذلك أن الإنسان الذى يتصرف بطبيعته البشرية لا يكون قاضلاً فقط وإنما سعيد أيضاً، وهذا ستحتاج واضح فى حد ذاته ولا يحتاج لبرهان، كما يفترض أفلاطون وأرسطو. وهكذا نصل إلى العلاقة التى يمكن اختصارها فى هذه المعادلة :-

$$\text{ممارسة الطبيعة} = \text{السعادة} = \text{الفضيلة}$$

وهذا يجعل كل الموضوعات والقضايا الأخلاقية مكتفية ذاتياً، إذ أنه يصبح من الواضح أن كل المطلوب من الإنسان ليحقق الفضيلة والكمال هو أن يكون على طبيعته ويتعرف بوحى من تلك الطبيعة. ويكفى لتحقيق الهدف الأخلاقى ولضمان الجزاء أن تطور الذات وتصل لدرجة الإرضاء والاشباع الذاتى. وأى كائن له السيادة المطلقة كمخلوق ذى قيم أخلاقية. وبالنسبة للإنسان فالفضيلة المميزة له هى الشئ المنشود تحقيقه، ومن حيث المبدأ يتم ذلك بواسطة الفرد وحده دون ارتباطه بالمجتمع ودون تعقيدات العلاقات الإنسانية

وبذلك يصل إلى الكمال. وهذا الكمال هو شيء فردي وليس بالمعنى الاجتماعي. والنموذج الأخلاقي يتحقق بما هو داخل الإنسان بشرط أن يشيع امكاناته الطبيعية وليس بما يؤدبه أو يسهم به للمجتمع<sup>(٧)</sup>.

ومعادلة أرسطو تتضمن معنأ هاما بالنسبة لطبيعة الرذيلة والشر، فإذا كانت الحياة الفاضلة تتحقق بأن يعيش الانسان على طبيعته فمعنى ذلك أن الفضل لا يعنى اعتناق الشر كالمقابل الأساسى للخير، إذ أن الإنجيل يؤكد أن الانسان لا يختار بين الشر والخير، الفضيلة والرذيلة وإنما هو يختار الفضيلة أو يفضّل فى تحقيقها بدرجة أو بأخرى وعدم تحقيق الفضيلة يشبه عدم المحافظة على الصحة أو الوقوع فريسة للمرض الذى لا يختاره الإنسان<sup>(٨)</sup>.

ويتفق مفهوم الفضيلة هذا مع الاتجاه اليونانى فى النحت وسيادة هذا المفهوم حيث أن اليونانيين لم ينحتوا سوى النموذج الكامل للصحة والجمال البدنى.

وهذا النموذج برهان طبيعى ماضى حيث يتفق "الطبيعى والمرغوب والجميل" وهو أيضاً الممازى لكمال القدرات الطبيعية والنفسية كما تتوقع الفلسفة الأخلاقية.

وعلى هذا فإن طبيعته الانسان المادية والنفسية أو الروحية تتكاملان كما يتضمن تعبير "الجميل والخير" وكلمة الجميل التى تشير إلى نطاق المظهر الجسمانى إنما هى تعبير عن الجمال الخلقى والخير وأصل الاستعارة واضح تماماً.

والنموذج الأفلاطونى التعليمى لأوصيائه فى "الجمهورية" يعكس هذا المفهوم الأساسى، فالتعليم يجب أن يهتم بجسد وروح المتعلم، والعنصران متوازنان تماماً، ومكملان لبعضهما البعض فى تكوين شخصية الإنسان، ولا يوجد فى هذا المفهوم أى أثر للفكر المسيحى الخاص بوجود الصراع بين المادة والروح أو الجسد والنفس بين الجسد الضعيف الخاطىء والروح الراضية المستسلمة. أما عند اليونان فالجسد والروح كلاهما يستحقان الثقافة والتعليم والتطوير وهنا يوصى أفلاطون بصيانة الجسم وتنميته بواسطة مجموعة من العوامل : ممارسة الرياضة ، الغذاء السليم والعادات الصحية وكذلك العناية بالروح عن طريق التدريب الروحى والنفسى والفنى حتى تصل للكمال. وكما نتوقع منه يشير إلى التكامل والتعاون بين المجهودين التعليميين لصالح الانسان الكامل حتى يمكن وجود علاقة سليمة بين الجسم والروح. فمن غير المرغوب فيه أن يكون الانسان مجرد رياضى فقط أو فنان ضعيف الروح، ولذلك يجب أن يكمل الجسد الروح بالطريقة السليمة حتى يتحقق الانسان الذى يتمتع بالفضيلة والكمال ..<sup>(٩)</sup>

## الممثل الفاضل والمستفيد من العمل أو الفعل

ترى الفلسفة الأخلاقية الإغريقية المبنية على مركزية الفضيلة والامتياز، ترى أن الممثل أو العامل الأخلاقي هو محور الاهتمام الأدبي، إذ يجب أن يتركز الهم الأول لعالم الأخلاق والمعلم والمتعلم ذاته على كيفية الوصول بالفرد إلى الكمال، وكيفية ترقية روحه. وكما يتركز الاهتمام بالجسم على الشخص المراد اكتمال جسمه كذلك تكون محاولة الارتقاء بالروح. والشخص المركز عليه هو العالم أو الممثل للنشاط الأخلاقي أكثر منه المتلقى لعمل شخص آخر، وليس معنى ذلك إنكار أثر هذا العمل على الآخرين ولكن هذا الأثر يأتي في المرتبة الثانية على أحسن تقدير.

أما المفهوم الخلقى فى الانجيل أو التوراة فإنه يختلف تماماً فالممثل هنا ليس هو محور الاهتمام الأدبي والتقييم وإنما المحور والاهتمام الأخلاقي هو سلوك الشخص كما يؤثر على الآخرين. وليست فضيلة أو كمال أو امتياز الشخص هي التي توضع تحت الاختبار وإنما سلوكه فى حدود تأثيره على البشر من حوله. والالتزام الأول والأخير هنا هو مصير متلقى الفعل. فحينما تطالب الوصايا العشر بـ "ألا تقتل"، ألا ترتكب الزنى، ألا تسرق، ألا تشهد شهادة زور ضد جارك، ألا تحسد بيت جارك"<sup>(١٠)</sup>. يكون محور الاهتمام هو رفاة الجار وليس فضيلة الفاعل.

وترى التوراة أن المجتمع يتكون من قوى بشرية ومتلقى أفعال. هذه القوى والنموذج الأخلاقي هو التحكم والتأثير على الأفعال البشرية بالطريقة التي يجعلها لا تضر بالآخرين وإنما تؤكد رفاة الجميع. وكما سنرى أن لب الوصايا العشر ليس مجرد تحريم الأفعال الضارة وإنما تقوية العمل المفيد النافع، والأخلاقي الإسرائيلي لا يهتم بما إذا كان الوسيط والفاعل يرتقيان بسبب سلوكهما الفاضل، وبما إذا كانت روحاهما ترتقيان، وإذا ما كانا يقتربان من الجمال.

أما بالنسبة لليونان القديمة فالوضع يختلف، وكما رأينا فإن كمال الممثل "الوسيط" أو الفاعل هو نقطة البداية، وتظل المسألة الجوهرية، ومهما كان أثر سلوك هذا الشخص على الآخرين فهذه مسألة ثانوية وتعتمد على امتياز الوسيط، وعندما يحدث سقراط بنى وطنه فإنه لا يحثهم على فعل الصواب والخير بالنسبة للآخرين وإنما أن يهتموا بأرواحهم هم أنفسهم : يقول سقراط :

"أنت يا صديقي يا مواطن هذه المدينة العظيمة القوية الحكيمة «أثينا» أأنت تخجل وتشعر بالعار وأنت تكذب الأموال والشرف والشهرة ولكنك لا تهتم إطلاقاً بالحكمة والصدق والارتقاء بروحك التي لا تعبرها التفاتاً"<sup>(١١)</sup>.

ونؤكد هنا أنه بالنسبة للجانب العبراني توجد اشارات إلى الخير أو الشخص  
الفاضل<sup>(١٢)</sup>. وفي التوراة يقول داود النبي : «إن الشخص الذي يعمل صالحاً ويتصرف  
تصرفاً سليماً نحو اخوانه في الانسانية هو الشخص الفاضل المستقيم» وعلى هذا فسلوك  
الانسان نحو الآخرين هو الذي يأتي أولاً وهو الذي يحدد فضيلة العامل أو الوسيط.

وفي الأدب الرابيني «اليهودي الحاخامي» ربما تحتل فضيلة الوسيط مكاناً أكثر أهمية  
وعلى هذا فالسؤال: ما هو الطريق الصحيح الذي يجب على الإنسان اتباعه ؟ هذا السؤال  
يتضمن اهتماماً بالفضيلة. ولكن الاجابة التي يردها الحاخام «العازار» : القلب  
الخير<sup>(١٣)</sup> ، هذه الإجابة تشير مرة أخرى إلى الفضيلة المستمدة من أعمال الشخص نحو  
الآخرين "فالقلب الطيب" لا يقارن بالقوة الجسمانية أو الروح المنسجمة من حيث أنه ليس  
فضيلة يحتويها حاملها، فهو يعتمد على موقف الانسان من الآخرين ومن زملاء الفاعل  
أو إخوانه. وبدون البشر الآخرين لا يستطيع الإنسان أن يكون طيب القلب رغم أنه ربما  
يكون له جسد جميل وروح جميلة بالمفهوم الإغريقي حتى ولو كان على جزيرة مهجورة.

وبما يستحق الذكر في هذا المجال أن تشير إلى أسئلة أفلاطون عما إذا كان الفعل  
الظالم أو المعاناة من الظلم، هي الأكثر شراً . والاستنتاج الذي توصل إليه أفلاطون بعد  
حواره الشاق مع بولاس هو أن فعل الظلم هو الأكثر شراً ذلك أنه يفسد الروح التي هي أهم  
من الجسد الذي يتأثر بهذا الظلم، وأكثر من ذلك أن فاعل الظلم إذا ما أخضع للعقاب  
القضائي فإن ذلك يقتل من كمية الشر ويردها، لأن العقاب يكون بمثابة عملية جراحية  
تشفى الروح كتلك العملية التي تجري للجسد<sup>(١٤)</sup>.

وفي هذا المنطق المميز للمفهوم الأفلاطوني للأخلاق يظل الوسيط (الممثل) وكمال  
روحه هما محور الاهتمام الأخلاقي، حقيقة أن الشخص العادل يتصرف تصرفاً عادلاً نحو  
الآخرين ولكن في نظرية أفلاطون يظل مركز الانتباه والجدال هما فضيلة الفاعل  
(الوسيط).

ولا يوجد حوار أو نظرية مماثلة في التوراة أو الأدب الحاخامي ولكن ذلك يمكن  
تصوره، وفي هذه الحالة ستكون المناظرة في اتجاه مخالف.

سنجد مثلاً أن مقدار الشر في الفعل الغير عادل مرهون بنتائجه بالنسبة للشخص  
الذي سيعاني من هذا الفعل وسيعتبر فاعل الشر شريراً لأنه سبب المعاناة لإخوانه، ولكي  
يتم تصحيح هذا الموقف إذا أمكن ذلك عن طريق تعويض الضحية وليس بشفاء الفاعل  
(من شره) وعلى هذا فمما يميز القانون التوراتي هو تعويض الضحية في حالة السرقة مثلاً  
بدفع قيمة المسروقات مضاعفة دون إعاقة الانتباه لإصلاح اللص أخلاقياً<sup>(١٥)</sup>.

وننتقل مرة أخرى لجمهورية أفلاطون حيث يذهب أبعد من الفرد وكمال فيصمم المجتمع الفاضل والدولة النموذجية المثالية ويذهبها أن الدولة تتكون من أفراد متعاونين وأن كمال الدولة يعتمد على العلاقات والتفاعل بين هؤلاء الأفراد.

لكن هناك خلافاً عميقاً بين دولة أفلاطون المثالية والمجتمع الصحيح الخير كما تصوره التوراة/ فالكمال عند أفلاطون فردى وليس مجموع السلوك المستقيم المتراحم لكل أعضاء المجتمع كما هو الحال فى التوراة.

وكل مواطن فى الجمهورية عليه أن يمارس وظائفه المميزة الصحيحة، وعندئذ يصبح المجموع متكاملاً ومتناغماً، أما موضوع أن يعامل الجميع بروح المساواة أو يكون كل شخص سعيداً بالوظيفة الموكلة إليه أو بالدولة ككل فله أهمية ثانوية على أحسن تقدير، فالهدف هو كمال المجموع بغض النظر عن مصير الأفراد، تماماً كما يكون هدف المثال الفنان هو جمال تمثاله ككل وليس جمال مكوناته كل على حدة كما يبين أفلاطون فى جمهوريته<sup>(١٦)</sup>.

فالأفراد عنده فى جمهوريته المثالية أبعد من أن يكونوا المتنفعين الأوائل كما هو الحال فى المجتمع العبرانى - وهم فى مقدمة وسائل كمال الكيان الجماعى وعلى هذا فلا توجد ضرورة للتوزيع المتساوى للفائدة أو المصلحة بينهم، كما لا توجد ضرورة للاهتمام الخاص بمن هم أقل حظاً ولا بموضوع العدالة والتراحم.

وهذا هو التناقض القوى بالنسبة لتعاليم التوراة واليهودية الهاخامية فالاهتمام الأول فى التشريع الأخلاقى هو رفاهية كل فرد، وهدف كل القوانين والوصايا والعظات هو تحقيق هذه الرفاهية، والاعتقاد العام هو وجود حاجات أساسية كالأمان والغذاء والعلاج يشترك فيها جميع الأفراد ولا يوجد أو يمكن أن يوجد مجتمع متكامل ينفصل عن رفاهية الأفراد الذين يتكون منهم والذين يكونون سبباً فى كماله وجماله. وباختصار فى حالة افلاطون تكون العلاقات الاجتماعية السليمة أو البناء الاجتماعى مجرد وسيلة لامتياز المجتمع. بينما تكون الأخلاق الاجتماعية فى اليهودية هى الوسيلة لرفاهية المتنفعين كأفراد. فالأمة المقدسة هى الأمة العادلة، وهى الأمة التى يحصل فيها كل فرد على نصيبه من الرفاهية.

### جوهر الخير

ما هو جوهر الفضيلة ؟ وما هو لب الخير ؟. الإجابة على هذا السؤال معقدة، ولا توجد إجابة واحدة فى النصوص الفلسفية اليونانية، ولكن يبدو أن هناك اتفاقاً على نقطة واحدة وهى أن العنصر الأول والأساسى فى الفضيلة البشرية هو الحكمة أو المعرفة.



وهكذا إذا اقتبسنا مثلاً واحداً من افلاطون لوجدنا أن الفضيلة تصور كمكون أساسي للروح الانسانية القادرة على قيادة الميول الأخرى فى الاتجاه المنشود، ومسألة أن صفات كالاعتدال والشجاعة وسرعة الفهم جيدة فى حد ذاتها أم لا، أو أنها تؤدي إلى السعادة أو الضرر، فإن قيادة الحكمة هى التى تؤكد القيمة النهائية. ويقول افلاطون إن «مسائل الروح إذا كانت جيدة فإنها نتيجة الحكمة وعلى هذا فإن الفضيلة هى الحكمة جزئياً أو كلياً»<sup>(١٧)</sup>.

وفى فقرات أخرى عند افلاطون نجد أن العقل هو الصفة أو الفضيلة التى تحول دون أن يضل الانسان عندما يتبع نزواته الجامعة أو الحيوان الموجود بداخله<sup>(١٨)</sup>. وبالمثل يمكن للدولة أو المجتمع أن يضل عن الطريق السليم أو فضيلته الأساسية وامتيازه بواسطة نوازع مختلفة، فالمجتمع الجيد هو ذلك الذى تتألف عناصره المختلفة وتتعايش طبقاته العاملة فى انسجام، وهذا يتم إذا ما عهد بالحكم فى مثل هذا المجتمع للفلاسفة أو بمعنى آخر لممثلى الحكمة وكلمات افلاطون المشهورة تقول : " لن تستريح المدن من الشرور أبداً حتى يكون الفلاسفة ملوكاً أو حتى يكون للملك وأمرأء هذا العالم روح وقوة الفلسفة"<sup>(١٩)</sup>. وتقجيد الحكمة لا يرجع فقط لاعتبارها وسيلة للمحافظة على انسجام وفضيلة روح الفرد أو لتأكيد انسجام وامتياز الدولة. فالحكمة فى حد ذاتها أو البحث عنها تعتبر أعلى قيمة يمكن للانسان أن يطمح إليها.

وافلاطون يشرح هذا الرأي بإسهاب كما يسرف فى مدح الحكمة والحكماء أو الفلسفة والفلاسفة، ولكن توجد هناك فقرات أكثر إشباعاً فى «أخلاق» أرسطو .

ورغم وعى أرسطو بطبيعة الإنسان المركبة التى تتطلب عناصر مختلفة لكى تصبح الحياة سعيدة وقاضية، بما فى ذلك المتطلبات المادية للمحافظة على الحياة والصحة والخلفية الاجتماعية التى تقتضى السلوك السليم والمبادئ الاخلاقية التى تقود المشاعر والرغبات<sup>(٢٠)</sup>. رغم إدراك أرسطو لكل ذلك نجده يؤكد أولاً وقبل كل شئ، على النشاط التأملى أو ما يميز الفيلسوف بالذات. فعنده النشاط التأملى أو النظرية والتفكير من أجل ذاته هما اللذان تتفقدان مع أعلى وظلائف الإنسان أو أحسن فضائله التى ينتج عنها السعادة التامة أو الرفاهية<sup>(٢١)</sup>.

ولا ننكر أن بعض الفضائل التى ناقشها أرسطو ومن قبله افلاطون لا تصبح ذات مغزى أو قيمة إلا فى نطاق اجتماعى لكننا نجد أيضاً أن التفكير المجرد والتأمل يمكن أن يتحققا بواسطة الفرد بعيداً عن المجتمع بشرط أن يكون هذا الفرد حكيماً. «الرجل الحكيم يستطيع أن يمارس التأمل بمفرده وكلما كان أكثر حكمة كلما استطاع ذلك أفضل». وهكذا

فإن الشخص الحكيم أو الفيلسوف هو «صاحب الاكتفاء الذاتي أكثر من غيره» (٢٢). والاكتفاء الذاتي المبني على التأمل أو الرجل المتأمل تقول هذا الاكتفاء سبب آخر لاعتبار التأمل الفضيلة العليا واعتبار الفلاسفة من أفضل ما قدمته البشرية والاكتفاء الذاتي للتأمل يجعله فضيلة غير اجتماعية أساساً.

أما موقف اليهودية بخصوص جوهر أو ماهية القيم الأخلاقية فهو مختلف تماماً وكما سنرى أنها تربط بين الاهتمام الأخلاقي ومتلقى الفعل ففي التوراة واليهودية الحاخامية لا تعتبر الحكمة محور الفضيلة وإنما العدل والتراحم. وهذه المبادئ والفضائل إذا ما تحدثنا عن الشخص العادل أو الرحيم هي التي تعلن عن الوصايا القانونية والنصائح الأخلاقية القيمة في العهد القديم وعند الأنبياء فهناك الأمر إلا عند جوانب جعلت ولا تجمع اللقطة عند الحصاد بل تركها للفقير (٢٣). والتي تعتبر مجرد شقاق صغير من مميزات العدل والتراحم في قوانين العهد القديم. كما أن هناك النصيحة للقاضي ألا يحقر شخص الفقير ولا يكرم شخص القوي ولكن يحكم بين الأشخاص حسب الحق والصدق (٢٤). «تعلم أن تعمل الخير وأبحث عن الحكمة، خفف عن المظلوم، اعطف على اليتيم واستعطف من أجل الأرملة» ينصح النبي داود (٢٥). مثل هذا السلوك لا يتطلب القدرة على التأمل أو التصور بل مجرد التصميم على اتباع وصايا الرب التي تعادل المبادئ الخلقية أو العدل والتراحم. ولا توجد محاولة وأعية في التوراة - كما هي موجودة في الأدب اليهودي - للتمييز بين العدل والتراحم أو لتصنيف قوانين الوصايا على أنها تنتمي للنصائح التوراتية «أحب جارك كما تحب نفسك» (٢٦). في محبة الإنسان للآخرين ومعاملتهم كما يحب لنفسه تتضمن منح هؤلاء العدالة والتراحم.

ومع ذلك نجد أن المطالب الأخلاقية التوراتية تتعدى العدل والتراحم وهكذا فإن الرب ينصح: «لا تكره أخاك داخل نفسك، أظهر له علناً ولكن لا تحصل له ضغينة داخلية» (٢٧). فالمطلوب هنا هو الأخلاقيات التي تتعدى سلوك وتصرفات الأشخاص نحو بعضهم البعض وتهدف إلى علاقات أخوية تملأ وتحكم قلب ومشاعر كل شخص والهدف أيضاً هو مجتمع متآخى ليس فقط السلوك العادل والتراحم.

وكل هذه المطالبات والفضائل المشتقة منها هي بالتأكيد فضائل اجتماعية. والعدل والتراحم بطبيعتهما تركزان على المنتفع من السلوك العادل المتراحم، فالحب الأخوي يفيد الشخص موضع هذا الحب. والتركيز هنا ليس على الفضيلة أو الفاعل وسعادتة أو رفاهيته بل على البقاء، وعلى الأقل على الظروف الأولية للرفاهية المادية والقبول الاجتماعي لتلقى السلوك العادل المتراحم. وكل ذلك يؤدي إلى المجتمع المسالم المتسم بالعلاقات

الأخوية الصادقة، التي تفيد الجميع، والاهتمام الواسع برفاهية المجتمع ورفائده الأفراد التي تنتج عن النظام الأخلاقي أكثر من فضيلة الفاعل أو امتياز وكمال المجتمع الجمالي، هذه الفضائل تبدو واضحة في رؤية النبي عن البعث والحساب :

«وهو الذي سيحكم بين كثير من الشعوب ويوجه اللوم لأمة قوية بعيدة وسوف يحولون سيوفهم إلى محاربتهم وحرابهم إلى أدوات لتهديب الأشجار ولن ترفع أمة السيف ضد أخرى ولن يتعلموا الحروب بعد ذلك. ولكنهم سيجلسون كل شخص تحت شجرة عنب أو شجرة تين ولن يخيفهم شيء». ويستحق الذكر أن هذه الرؤية تحوى سلاماً شاملاً أو حرية كاملة من دمار الحروب وعنفاها والخوف منها<sup>(٢٨)</sup>.

فالانحياز الاخلاقي الأدبي الذي يهتم برفاهية متلقى الأفعال، في صورته النهائية يجب أن يحتضن كل البشرية - أو على الأقل البشرية البريئة وهذا الاهتمام بالبشرية يعبر عنه حكمة حاخامية صدرت بعد ذلك تقول : "إن من يدمر حياة إنسانية يكتب عليه في الكتب الإلهية أنه دمر العالم جميعاً" وكذلك من يحافظ على حياة فرد فإنما يحافظ على العالم أيضاً<sup>(٢٩)</sup>.

«والاهتمام بالإنسانية ليس مجرد تعميم أو تجريد بل هو اهتمام بكل فرد في حد ذاته وكل رجل تحت شجرة العنب أو التين التي زرعها».

### الطريق لتحقيق الخير

الطريق لتحقيق الصلاح والخير في التفكير الفلسفي اليوناني معقد بعض الشيء، فالفضيلة أو مجموعة الفضائل هي الهدف، ولذلك فهي تتطلب أسلوباً أو أساليباً متنوعة، ولذلك فإن أرسطو يميز بوضوح بين الفضائل العقلية والأخلاقية «الحكمة والفهم وتدبر عواقب الأمور فضائل عقلية والتحرر والاعتدال فضائل خلقية»<sup>(٣٠)</sup>. فبينما تنمو الفضائل عن طريق التعليم، تتطور الفضائل الخلقية بالعادة أو بالممارسة الفعلية للسلوك الخلقى. هكذا «نصبح عادلين بأعمالنا العادلة، ومعتدلي الطباع بممارسة هذا الاعتدال، وشجعاناً بأعمال الشجاعة»<sup>(٣١)</sup>. وهكذا يمكن أن نستنتج عموماً أن التعليم الخلقى يتطلب تقوية العقل من جهة، وتكوين العادات الصحيحة من جهة أخرى.

وكما رأينا عند أفلاطون وأرسطو أن النشاط العقلى فاضلاً بأعلى معاني الفضيلة أيضاً عندما لا يرتبط بقضايا الأخلاق التطبيقية أو العملية. وهكذا فإن غرس التفكير المنطقي والبحث عن الحقيقة والتأمل لذاته كلها فضائل مطلوبة ومرغوبة، والنشاط الفكرى للفيلسوف يشكل لب عمله، وهو أحسن الفضائل بالنسبة للفرد القادر عليه. وبهذا المعنى

فالبحث عن الحقيقة شيء حتى كما يعبر عنه البحث الذي لا يفتر ولا يتعب لسفراط رغم انه يهدف إلى المعرفة المطلقة والتي تحقق السعادة بكشف الحقيقة العليا.

ولكن هذه الصورة ليست الصورة الكاملة، ذلك أن أفلاطون عندما يخاطب نموذج الجماعة أو الدولة الفاضلة فهو يحرم الفرد عمداً من منطقة المستقل، ويقتصر سيادة العقل والحكمة على الملوك الفلاسفة. والآخرين بما في ذلك الأوصياء يصبحون متدربين سلبين ويعلقون منطقهم من أجل الكمال الجماعي.

وما أن الحكام هم وحدهم يحتكرون الحكمة، ولأن المنطق يتحول من سلطة داخلية إلى خارجية، فإن الأوصياء أو المعلمين يصبحون عرضة للسيطرة المتعمدة. فالتدريب العقلي والفني الذي ينمي الروح حتى تصل إلى النضوج والذي يؤدي إلى الحكم الذاتي المتعقل يصبح وسيلة للتشكيل وحجب الروح، وكذلك سلوك الأوصياء (المعلمون) في قالب الخلود بواسطة الفلاسفة الحكام. وحكمة الفلاسفة ربما ويجب أن تطوع التدريب الفني والعقلي للروح لأهداف الدولة، وربما يتضمن ذلك ما نسميه بالبرمجة كما يتضمن خلق الكلب المتعمد المفيد.

ولنسوق مجرد مثال واحد في كتابة أفلاطون حيث يقول : «سمات الحلاوة والنعومة والحزن لها تأثير يضعف روح الوحي وربما حولته إلى محارب ضعيف»<sup>(٣٢)</sup>. ولذلك فمثل هذه الصفات يجب أن تقاطع وعلى العكس من ذلك من المستحسن أن يتعرض الأوصياء إلى التنافس الحربي وأن يرددوا النغمة التي ينطق بها الرجل الشجاع في وقت الخطر والتي تنم عن التصميم»<sup>(٣٣)</sup>.

وظائف الدولة عسوماً، وخلق المحارب الكامل خصوصاً، تتطور بواسطة الكذب المتعمد الذي يبرره النموذج المثالي الذي صممه أفلاطون، وهذا الكذب يصل إلى حد صنع الأسطورة التي تدعى بأن المواطنين أخوة رغم أنهم خلقوا مختلفين، فبعضهم يدخل الذهب في تكوينه والبعض الآخر الفضة والبعض الثالث يحتوى تكوينه على الحديد والنحاس. وهذا التنوع هو ما يوضح ويعمل الرضا الاجتماعي الفاعل في تكوين الدولة، وهذه الأسطورة قد أدخلت عليها بعض التعديلات التي لا نحتاج ضرورة لذكرها هنا<sup>(٣٤)</sup>. وتلخيصاً لأهم ملامح المنطق الأفلاطوني نقول إن العقائد الزائفة والربط السيكولوجي عنده مفضلة على الحكم النقدي الفردي، والمنطق المستقل لكل فرد يخمد صوته ليعطى المجال كله للحكمة العليا للحكام. وكل ذلك باسم ومن أجل الدولة الكاملة. وبحث سقراط عن الحقيقة ورسالة الفيلسوف في اقناع مواطنيه أن يبحثوا عن الحقيقة المميزة الصريحة بدون مهادنة للمفاهيم والممارسات الثابتة كل ذلك يقدم قرباناً ليحل محله الأساليب الأكثر كفاءة في فرض الحقيقة، الحقيقة النهائية لأفلاطون والتي تطوع لوظائف كل طبقة اجتماعية على حدة.

والانجاء التوراتي لا يشمل شيئاً من هذا النوع، إذ أن الصدق والحقيقة مثلاً عن السلوك القويم هي شيء إلى إلهي يعلنه الرب أو من يتوب عنه، وليست موضعاً للتساؤل. ومع ذلك نجد أن الأخلاق الحقيقية يعتقد بأنها أصلاً من الله وليست من الملك الفيلسوف والنبى ما هو إلا المتحدث الإلهي، وعلى هذا فلا مجال لتصنيف أنواع معينة من السلوك والعقائد على أساس اختلاف الطبقات أو المراكز. وهناك حقيقة خلقية واحدة معلنة على الجميع ومفهومة وملزمة للجميع. فالوصايا العشر وكل القوانين الأخرى تنطبق على الجميع بالتساوي، فالفتير والغنى، العظيم والوضيع، يخضعون لنفس الوصايا، ولا توجد استثناءات للملك كما في حكاية داود ومملكة سبأ. والقوانين الأخلاقية لا تميز كثيراً بين المجتمع والأفراد الذين يكونونه، وعلى عكس أفلاطون تطبق هذه القوانين دون خداع أو غش.

وهذه البساطة النسبية للمفهوم الأدبي للثورة تجعل تحقيق الصلاح يبدو شيئاً سهلاً وليس هناك حاجة لجهد عقلي نشيط كما يفعل سقراط وكما يطالب مواطنيه بفعله حتى يكتشفوا ما هي الفضيلة وكيفية الوصول بالروح إلى الكمال. ولتنفيذ الأخلاق ما على الانسان إلا أن يفهم الوصايا الإلهية ويتبعها بإخلاص، وربما يتطلب هذا بالطبع أن يتغلب الانسان على الانجاء في طريق الضلال نحو آلهة آخرين يمثلون السلوك اللاأخلاقي والمكارة المختلفة، ويتطلب نوعاً من المواقف الجامدة. ومع ذلك فهذا التنفيذ للأخلاقيات ليس مجهوداً أو محاولة عقلية ولكنه تصميم وإرادة مفتوحة أمام الجميع.

وبينما لا يتطلب تحقيق الصلاح مجهوداً فلسفياً فإن هناك مجالاً للتعليم والتثقيف لضمان أن الناس يعرفون الطريق الصحيح، ويثابروا على اتباعه، وهكذا يؤكد موسى على أهمية مثل هذا التعليم :

"وهذه الكلمات التي أمرك بها اليوم ستظل دائماً في قلبك : وستعلم أولادك بإخلاص وستتحدث إليهم عندما تجلس معهم في بيتك وعندما تسير في طريقك وعندما تنام وعندما تقوم من نومك" (٣٥).

وهذه الفقرة تؤكد على أهمية استمرار ملاحظة الطريق السليم بالإصرار على تعليم الصغار بواسطة كبار عائلتهم، وهي تعكس أيضاً الثقة في أن الهدف الأخلاقي يتحقق بالاستمرار الذاتي وبالتعاليم الأخرى من وصايا الله.

والإصرار على معرفة وتدريب الذات على تنفيذ وصايا الرب موجهة بالذات للوك إسرائيل الذين سيكتبون نسخة من هذه القوانين في كتاب.

"وسيكون معه الكتاب وسيقرأ فيه طوال أيام حياته، وربما يتعلم كيف نجاة الله ربه، وإن يحافظ

على كل كلمات هذه القوانين وهذه النصوص ليعملوا بها . وألا يرتفع قلبه فوق اخوانه وألا يدير ظهره إلى الوصايا<sup>(٣٦)</sup>.

وبينما تعتبر معرفة كلمة الرب هي بداية المعرفة كلها وتدريب الإرادة، تصبح هذه المعرفة جزءاً من دراسة وتفسير النصوص المقدسة، وحتى من تكوين القوانين في الأدب الراهبى وفي أسلوب الحياة الناتج عن هذا الاتجاه. كما يصبح الاستيعاب المبدئى لتعاليم وقوانين الإله كما أنزلت على شعب اسرائيل كما تصبح جزءاً من حركة نشيطة ومن البحث وتتميع الحقيقة التى تعتبر عملية مستمرة لا تنتهى، كما أن هذه الدراسة تصبح قريناً لبحث الفلاسفة الإغريق عن المعرفة. ونموذج دراسة التوراة وتعاليم وقوانين الرب من أجل ذاتها والتى أصبحت تشكل الثقافة الراهبى، هذا النموذج يذكرنا بوضوح بنشاط أرسطو التأملى الذى ينتج عنه الاكتفاء الذاتى والأشباع التام. ويصبح اليهود هم أهل الكتاب واهتمامهم بالشئون العملية مجرد شئ هامشى بسبب حاجات الإنسان المادية وعلى مر القرون يكون أنفماس دارس التلمود فى التعاليم الدينية لذاتها هو أعلى الإنجازات وهو سبب شهرته.

وبينما تبدو عملية البحث عن المعرفة شبيهة بالنموذج الإغريقى الذى يمثل افلاطون وأرسطو يجب أن نلاحظ اختلافاً هاماً، والفلاسفة الإغريق باتفاقهم مع طبيعة الفلسفة اتجهوا نحو البحث فى أصول الأشياء بما فيها أصول الأخلاق. أما العلماء اليهود فقد قبلوا القانون الإلهى كما هو مما ضيق نطاق بحثهم فى أساسه إلى أقصى درجة، وكان اهتمامهم الرئيسى هو فروع هذا القانون والأخلاق، وتطبيق الوصايا والنصائح الإلهية على المواقف المادية. وبينما أظهرت هذه المواقف اختلافاً عما تصوره العهد القديم، كان التطبيق فى الحالات المختلفة والمنازعات أكثر من مجرد تطبيق قانونى أو تسجيل تشريعى وكان العلماء المحاخامات اليهود فى الواقع مبتكرين ومجددين فى مناسبات كثيرة، وغالباً ما ابتعدوا عن القوانين الصارمة للعهد القديم بسبب اعتبارات إنسانية. ورغم أن العلماء اليهود كانوا يعتبرون انفسهم مجرد مفسرين للوصايا الإلهية ذلك أن القانون كان مفترضاً وجوده داخل الأسفار، إلا أنهم أصبحوا مشاركين فى التشريعات. وأكدت مكانة القانون الإلهى وضع الشركاء (العلماء اليهود) كمشرعين إلهيين وأصبحت حياتهم التى كرسوها للبحث هى الطريقة المثلى للوصول إلى الكمال.

وهكذا ورغم تباين الأساليب والطرق بين الفلاسفة الإغريق والعلماء اليهود فإنه يوجد علاقة وثيقة بينهما والبحث عن المعرفة والاستغراق فى المجال الدينى الأخلاقى يمكن ربطه بنظرية أرسطو بما أن كلاهما يوحيان بتحقيق الصلاح عن طريق التأمل والتفكير

والتعلم. وفي النهاية نجد أن بحث اليهود عن المعرفة لا يتفصل عن الشئون الانسانية أو عن الاهتمامات الفردية والاجتماعية، وهذا البحث لا يسمح بتأمل النظام الطبيعي أو الحقائق الرياضية والمعرفة البحتة الأخرى. والدراسة الموسعة التفسيرية للوصايا الإلهية ترتبط في النهاية بحاجات الانسان وفوائد الانسان والمجتمع الناتجة عن الأسلوب السلوكي السليم. والدراسة المقدسة لا يجب أن تكون «وسيلة لتفخيم الذات أو فاساً للحرف به»<sup>(٣٧)</sup>. أو وسيلة لفائدة العالم. وعلى العكس من ذلك يجب أن تكون وسيلة لتنفيذ السلوك المستقيم وأن تنفصل عن التطبيق العملي الأخلاقي. أما التأمل البحت والذي لا يهتم بالمجتمع كما يجد أرسطو فهو ليس الطريق إلى الصلاح والكمال في مفهوم اليهودية. والقول التالي للحاخام اليهودي «حانينا بن دوسا - القرن الأول الميلادي» فهو يعكس هذا الموقف «من تكثر أعماله على حكمته، تتأصل هذه الحكمة أما من تزيد حكمته على أفعاله فإن حكمته لا تستمر»<sup>(٣٨)</sup>.

### الصلة الإلهية

ترتبط المفاهيم والأنظمة الأخلاقية عند اليهودية التوراتية والإغريق القدماء بالعقائد الدينية وهذه الصلة واضحة قاطعة عند اليهود الإسرائيليين ولكنها أكثر غموضاً في الفلسفة اليونانية، ودراسة هذه الصلة الإلهية في كلا النظامين تلقى ضوءاً أكثر على طبيعة هذين المذهبين الأخلاقيين.

والرب في التوراة واليهودية الرابينية هو بالتأكيد أصل لكل القوانين والوصايا والعظات الأخلاقية، فمن التجلى على جبل سيناء وتلقى الوصايا العشر إلى وصايا الأنبياء المختلفين، يعتبر الرب هو المصدر والسلطة المختصة بالسلوك الخلقى، وبالإضافة إلى ذلك يكون الأصل الرباني للوصايا الأخلاقية والقانونية تأكيداً لأنها بطبيعتها صحيحة وأنها تؤمن الجزاء العادل للسلوك السليم والعقاب المناسب للشئير والله هو الضامن للنظام العادل للكون الإنساني.

«إذا استمعت بانتباه ومقظة لأوامري سيسير الكوني سيراً يسيراً .. وعدت ذلك سأعطيك المطر في الموسم المناسب وستجنى قمحك وزيتك ولكن احذر ألا يتخندق قلبك وتشج بوجهك فتعبد آلهة آخرين .. لأنك في ذلك ستستحق غضب الله ينصب عليك وتغلق السماء دونك وعندئذ لن تصيب المطر ولن تثمر أرضك وستهلك أنت سريعاً من الأرض الطيبة التي أعطاها لك الله»<sup>(٣٩)</sup>.

ونظام الثواب والعقاب ينطبق قومياً وفردياً على بنى اسرائيل فهو موجه إلى الشعوب الأخرى كما تقول الأسفار اليهودية عندما تنهزم كنعان بواسطة بنى اسرائيل كعقاب للشئير في هذه الأمم<sup>(٤٠)</sup>. كما أن الأنبياء أكدوا تطبيق العدالة الإلهية تطبيقاً عاماً<sup>(٤١)</sup>.

لكن هذا الموقف والذي يفترض وجود نظام صارم للعدالة الالهية المطلقة يتحكم فى الشئون البشرية، لم يكن من السهل تفسيره مع وجود حالات كثيرة نجح فيها الشر وأثرى، بينما عانى وقاسى الصالحون. وهذا الشك بالنسبة للنظام الإلهى العادل يثار فى الزمائم والأسفار ويعبر عنه يعقوب بألم بالغ وكذلك تتعرض له النصوص الأدبية اليهودية فى مناسبات كثيرة ومختلفة، خاصة فى المحنة التى تعرض لها الأفراد على يد الحكم الرومانى. واستشهد الكثير منهم، وستعرض هنا نصاً لجيراميا يعبر عن تساؤل عام: "تعاليت يا الله يا عادل حتى انت لا أستطيع أن أجادلك ولكنى سأترجلك وأحدثك متهماً: لماذا يكون طريق الاشرار مشعراً ولماذا ينعمون بالسلام؟".

وإذا لم يؤمن الفرد بأن الجزاء أو العقاب سيأتيان فى الحياة الأخرى (٤٢). التى هى الملجأ والملاذ، رغم أنها لم تظهر بوضوح فى "العهد القديم" سيظل السؤال قائماً عن حكم العدالة فى هذا العالم فى ظل التجارب الانسانية والتاريخية التى نجح فيها الظلم. وإذا ما استمر التساؤل عن العدالة الإلهية فمعنى ذلك أن الإله غير قادر على تطبيق العدالة، أو أنه لا يريد تطبيقها. وفى الحالة الأولى يصبح ضعيفاً وفى الثانية ظالماً (٤٣).

وبينما لا تستطيع التوراة واليهودية حل هذه المشكلة نجد أن العقيدة اليهودية تفضل أن يكون الإله عادلاً على أن يكون قادراً. وهكذا نجد فى قصة المواجهة بين إبراهيم والرب بخصوص الدمار الذى ينتظر «سودوم وجمورا» يقول إبراهيم قلقاً على الظلم فى موت بعض الصالحين، يقول محذراً الرب: «أنت أبعد من أن تهلك الصالحين بواسطة الأشرار، هل يستطيع قاضى البشر كلهم ألا يفعل الصواب؟» (٤٤). وهنا يتخذ فيلسوفان على المذهب اليهودى الرافض للتلمود من القرن الحادى عشر موقفاً واضحاً وهو أن الشر والخير مطلقان وملزمان حتى على الرب (٤٥).

وهذه السيادة للحق على الله وللأخلاق على اللاهوتية ربما تصل إلى درجة استخدام المفاهيم الدينية لتمجيد المبادئ الأخلاقية والسلوك. ويصبح الرب تجسيدا للعدل والصلاح. للرحمة والاستقامة أكثر من كونه ذلك الكيان المستقل الموجه للمبادئ الأخلاقية. وأسفار العهد القديم غالباً ما تعرض هذا المفهوم فعلاً: «والآن يا اسرائيل ماذا يطلب منك الرب، إلهك إلا أن تخاف الله ربك وتسير فى دروبه وأن تحبه وتحافظ على وصاياه وقوانينه» (٤٦). وإليك كلمات النبى التالىة التى ستجدها أكثر صراحة ووضوحاً: «لقد أراك يا إنسان ما هو الصواب وما يظليه الرب منك سوى أن تقيم العدل وتحب الخير وأن تمشى فى تواضع مع ربك» (٤٧).



وإذا كان الله هو مجرد تجسيد للمبادئ الخلقية لماذا يكون وجوده ضرورياً على الإطلاق ؟ ولماذا لا تستقل الأخلاقيات التوراتية اليهودية وإنما تحتاج إلى العقيدة الدينية ؟ والإجابة تكمن في المنفعة الاجتماعية للأساس اللاهوتي .. فالنظام الدينى القائم على السلطة الرهيبة الغير محدودة لإله قادر - كمصدر للمفاهيم الأخلاقية - والذي يضيف الشعور بالاطمئنان بأن هناك جزاءاً إلهياً على السلوك القويم وعقاب على فعل الشر، هذا النظام عامل هام يؤثر على المجتمع ككل. وربما لا تحتاج الصفوة إلى الخوف من العقاب الإلهي لكي تسلك السلوك السليم ولكن هذا الخوف ضرورى ولا يمكن الاستغناء عنه بالنسبة للعامة.

وهذا الشرح يبدو كما لو كان الكذبة المفيدة بالنسبة لأفلاطون والتي استخدمها من أجل خلق الدولة المثالية المقدسة، ولكن هذا التفسير مجرد شيء شكلى وليس جزءاً من الديانة التوراتية اليهودية. إذ أنه لا وجود للاستثناءات أو للتمييز بالنسبة لصفوة من الناس سواء كانوا فلاسفة أو حاخامات قاموا بتلقيق الأساطير المفيدة، ذلك أن العنصر الدينى دائماً يؤخذ بجديّة من الجميع فيما عدا المفارمين أو غريبى الأطوار.

وفى العالم الاغريقى لا تظهر الصلة الدينية بالأخلاق بنفس وضوحها فى اليهودية، فلا يوجد تمجيد إلهى، ولا قوانين يسلمها الله للإنسان، لا وصايا إلهية ولا تشريعات. ومع ذلك نجد سقراط فى «الحكاية الأفلاطونية» يبدأ بحثه عن رجال أكثر حكمة منه فى خلال بحثه عن الحكمة والمعرفة، ونتيجة لنبوءة الآلهة فى دلفى وحكمها - يثبت أن سقراط هو أحكم الرجال (٤٨).

ومع ذلك فإذا كان الدافع الإلهى بمعنى أنه إلهام لا يمكن شرحه بمجرد ألفاظ عقلانية فإن البحث (عن الحكمة) بحث بشرى تماماً، ومع القيمة الكبرى التى يعطيها الاغريق للحكمة يصبح هذا البحث أخلاقياً أيضاً.

والصلة الإلهية تعود للظهور بقوة أكثر فى أخلاقيات أرسطو . فبالنسبة له كما عرفنا - الفضيلة العليا هى النشاط التأملى الفكرى لأن هذه الفضيلة تؤدى إلى أعلى درجات الرفاهية والسعادة، ومع ذلك فهذا النشاط هو نتيجة للعنصر الإلهى فى الإنسان، وهنا يتعدى الإنسان حدود بشريته حتى لو كانت القدرة على تحقيق هذا النشاط مزروعة فى طبيعته (٤٩) . ومن المؤكد أن مفهوم التأمل كنشاط إلهى ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم أرسطو عن الإله. وفكرة الرب عند أرسطو ليست بالمفهوم التوراتى للمخلوق وقائد الكون والمتدخل فى شئون البشر والموزع للجزاء والعقاب بل هو الروح الخالدة التى هى الكمال الأسمى وعلى هذا الأساس فهو لا يتغير ولا يتدخل فى شئون البشر الأقل كمالاً، وكل نشاطه هو التفكير، وما أنه لا يوجد من هو أعلى منه فهو يفكر فى نفسه فقط. ومع ذلك

فهو يؤثر في الكون الذي ينظر إليه في كماله فيحاول جاهداً أن يقلده. وهكذا يحرك الاله الكون دون أن يتحرك هو أو يفعل شيئاً<sup>(٥٠)</sup>. وهكذا يستطيع الإنسان الذي يتمتع بالقدرة على التفكير النزيه أن يشارك في النشاط الإلهي، وكلما مارس هذا التفكير كلما أصبح قريباً من الكمال الإلهي.

وفي تلك الرابطة السقراطية والاقلاطونية لا يوجد مكان للجزء أو العقاب الذي ينزله الله على الانسان. وجزء الفضيلة تكمن في أن الانسان يصبح فاضلاً، والبحث عن المعرفة والحكمة ترتقى بالروح ويكون هذا النبل هو جزاؤها، والتفكير التأملى يؤدي إلى الإشباع والرضا والرفاهية. وتعاقب الحياة الذي ربما يؤدي إلى المعاناة الشخصية شيء مؤسف ولكنه لا يؤثر سلباً على الصلة الأساسية التي لا تنفصم، تلك الصلة بين الفضيلة والسعادة. وكما رأينا يذهب افلاطون إلى أبعاد عظيمة ليثبت ان المعاناة من الشر أفضل من فعل الشر، وبينما لا يستطيع الفرد دائماً أن يتجنب المعاناة يستطيع أن يتجنب ويمتنع عن فعل الشر، وهكذا ويعنى أساسياً ترتبط الفضيلة بالجزء. أما الرذيلة - أي غياب الفضيلة - فينتج عنها روحاً مشوهة ينقصها الاشباع الانساني وتسم بالفشل ككائن بشري. وطريق الشر لا يمكن أن يزدهر تبعاً لهذا النظام والجزء والعقاب لا يتطلبان أي تدخل خارجي أو عقوبة، فهما موجودان في طبيعة السلوك البشري.

هذا هو موقف الفلاسفة أما المفاهيم الاسطورية كما عبرت عنها المسرحية الاغريقية فهي شيء مختلف. فالمعاناة هناك تصور على أنها سيئة للشخص الذي يعانيها. والمصائب والكوارث لا يُقلل من شأنها بل يُركز عليها وعلى تفاصيلها وتوصف في مشاهد كئيبة. وبما أن الشخص الفاضل ربما يكون مصيره المعاناة فإن مسألة الظلم في الموقف لا يمكن تجاهلها، بل وربما يتضمن الموقف القوة الإلهية والسلطان، ولذلك فإن مشكلة العلاقة بين اللاهوت والأخلاق تعاود الظهور. ولناخذ على سبيل المثال أسطورة «برومثيوس» كما تعرضها مسرحية إسخيلوس<sup>(٥١)</sup>. وبرومثيوس رغم أنه فينا إله إلا أنه يمثل غودجاً بشرياً مثل معظم الآلهة في الأسطورة الاغريقية - فهو الشخص الحكيم الرحيم الذي يهتم برفاية الإنسانية دون أن يفكر في ذاته، والمسرحية تجعله واهباً للفنون والعلوم وكذلك منقذاً للبشرية من الهلاك، وهو يفعل ذلك متدخلأً عمداً في نظام «زيوس» الذي يصب جام غضبه وعقابه الرهيب علي «برومثيوس».

وبرومثيوس لا تشغله مسألة الكمال بالنسبة لذاته أو لتلقى أفعاله، وإنما يشغله رفايتهم، وبهذا المعنى يكون متفقاً مع المفهوم التوراتي الأخلاقي أكثر منه مع الفلاسفة

الآغريق. ولكن تصرفه الرحيم نحو البشرية كان بعيداً كل البعد عن تلقى الجزاء من الإله على الطريقة العبرانية، وعلى العكس تماماً ينزل عقاباً قاسياً عليه نتيجة لهذا السلوك. وكما هو واضح فإن مفهوم الآلهية كما يمثل زبوس لاصلة له على الأطلاق بالأخلاق فالقوة والحق منفصلان تماماً، ولا يستطيع الإنسان أن يعزى نفسه بأن الله يضمن أساساً (وربما بطريقة غامضة) الطبيعة الأخلاقية للكون. أى أن العادل يكافأ والشرير يعاقب، بل يجد الإنسان نفسه فى فراغ أخلاقى تتصرف فيه القوى سواء الإلهية أو البشرية تبعاً لإرادتها التى لا ترحم.

وأحياناً يكون المفهوم السائد فى المسرحية الآغريقية هو أن إرادة الآلهة القوية ليست هى المتحكمة بل الضرورة أو الأقدار. والأقدار التى يخضع لها الجميع حتى زبوس هى التى تحدد الأحداث<sup>(٥٢)</sup>. ومع ذلك فهذه الحقيقة لا تجعل المعنى الأخلاقى لحياة الإنسان مستساغاً. وفى مواجهة قوة عمياء كسيحة غير مفهومة يكون الإنسان وبحته الأخلاقى ضعيفية تماماً وليس لهما ملاذ أو مرفأ عند إله عادل رحيم، ولا أمل فى إعلاء الحق وتمجيد الصالح فى النهاية.

وفى التوراة يناقش يعقوب بقوة وجرارة أيضاً هذا الفصل بين العلم الأخلاقى والحماية الإلهية المعضدة لفاعليه، كما يناقش عدم اهتمام النظام القائم بالسلوك البشرى، ومع أن كتاب يعقوب ينتهى بنغمة عمجة للنظام الإلهى، إلا أن الاتهام الموجه إلى الله بواسطته يظل يتردد «إنه يدمر الكامل والشرير»<sup>(٥٣)</sup>. إلا أن الادعاء بلا مبالاة الرب بالسلوك الأخلاقى البشرى، ومعنى اغتراب الإنسان المخلوق عن الكون الذى يعيش فيه، تلك المعانى لا تمثل مفهوماً توراتياً أو يهودياً ففى التوراة تعتبر تلك الأشياء استثناءً لا قاعدة. فاليهودية تؤكد أساساً السلوك الأخلاقى للكون كما تؤكد عناية الإله العادل بالمجتمع والفرد، والعقيدة مهما كانت درجة صدقها - هى التى تُثبت عزم معتنقى اليهودية، سواء فى إخلاصهم للقوانين الأخلاقية الإلهية، أو فى رغبتهم أن يستمروا فى جودهم القومى الترائى. وهذا الثبات على العقيدة لم تستطع الدراما الآغريقية أن توفره بل قدمت العمل البطولى العطوف الذى يؤدى إلى سوء الحظ المحزن، حيث ينفصل الفعل الأخلاقى عن الأمل فى تعويض عادل.

## الخاتمة

أثرت المفاهيم الأخلاقية الاغريقية واليهودية تأثيراً كبيراً على النظريات الأخلاقية للحضارة الغربية، ورغم أن تتبع هذه الآثار لا يدخل في نطاق هذه المقالة إلا أن هناك بعض المؤشرات العريضة نستطيع أن نذكر بها.

والنموذج الاغريقى يركز على كمال الروح بطريقة تجعله مائلاً ومكملاً للصحة الجسمية والجمال، وهكذا نجد ينبض بحكمة چوڤكينال "العقل السليم فى الجسم السليم" (٥٤). وما يشهد بأثر الأفكار الإغريقية عن الفضيلة والامتياز الموجهة للإنسان الكامل أن تلك الحكمة عاشت لفترة تقارب التسعة عشر قرناً وما زال الجميع يعتزون بنموذج العقل السليم فى الجسم السليم.

كما أن نموذج الشخص المتودد الذى غرسه النهضة (٥٥)، والمفهوم التالى المعاصر للجنس لمان الحسن التربية الفارس، كلا المثالين يعكسان الموقف الاغريقى فى تركيزه على الوسيط وامتيازه.

ومن ناحية أخرى نجد أن السمة المميزة للدولة الحديثة والتى تعبر عن الاهتمام التوراتى اليهودى برعاية المتلقى للأفعال الخيرة العطوفة، هى ذلك الوعى بمشاكل الفقراء والمحرومين التمساء، وذلك التشريع الاجتماعى المتكامل. وفى هذا المجال نجد أن نموذج الشخص الذى يرضى أخاه ويحافظ عليه هو المبدأ المقبول فى السياسة الداخلية فى عصرنا الحديث وهذا المبدأ يمتد أحياناً بالفعل بشكل معدل حتى أن المساعدات أصبحت تقدم للفقراء الأمم الأخرى.

والأخلاق المسيحية خلال تاريخها الطويل تكشف عن تأثير بالمواقف اليهودية والاغريقية. أما الاتجاه اليهودى فهو يظهر فى الأعمال الخيرة للمسيحيين المتدينين وفى تكريس بعض أنظمة الرهينة لمساعدة الفقير والمريض. والاتجاه الإغريقى فإنه ينعكس فى انشغال المسيحي «الوسيط» بخلاص روحه، وربما كان هذا الخلاص يختلف تماماً فى جوهره عن نموذج الكمال الروحى الأفلاطونى والأسطى والناتج عن المعرفة والحكمة، ذلك الموقف المسيحى يرى أن الايمان الدينى هو الوسيلة لتحقيق الهدف الأخلاقى. ومع ذلك فهو يركز على فضيلة الوسيط - إذا أمكن تسميتها بهذا الاسم - بأسلوب مماثل للنموذج

وعلى هذا يمكن القول بأن التركيز فى المسيحية على خلاص الوسيط (الفاعل) كان أعظم من الاهتمام برفاهية المتلقى بالإضافة إلى خلاص روحه (رغم أن هذا القول يخضع للمناقشة). والاهتمام الإلهى بالخير والشر أو اللامبالاة الكونية بالسلوك الخلقى الأدبى نظريتان أثرتا وما زالتا تؤثران بعمق على احساس الناس بالعالم. فالبعض - رعا معظم الشعوب فى الغرب - لهم نظريات متفائلة تحاول أن تصالح بين ما يجب وما هو كائن بالفعل، وتحاول أن تربط القوة بالحق والمرغوب فيه بالواقع فعلاً. ووجهة النظر هذه لا تصدق فقط على أتباع الأديان الإلهية الموحدة ولكن أيضاً على بعض العقائد العلمانية كالماركسية، وحتى إذا كانت هذه الأديان والمذهب الماركسى تعترف بالمظاهر الفعلية للشقاء والعدالة فإنها تمنح العزاء فى الأمل بالخلاص فى العالم الآخر.

ولكن الوضع يختلف بالنسبة للفلسفات كالماركسية مثلاً .. وهنا ينفصل الكون الأخلاقى للإنسان تماماً عن النظام الطبيعى أودىما فرضى الأشياء. وهكذا فإننا نسمع ذهابات المسرحية الإغريقية ليعقوب فى روايات "قرانز كافكا" وفى كتابات "جان بول سارتر" وهذا الاتجاه يشارك فيه الكثير من الأفراد الذين لا يجدون منطقاً ولا تناغماً فى نظام الطبيعة أو التقدم الأخلاقى للتاريخ الإنسانى.

## الهوامش

- ١ - Aboth، الفصل الثانى. هذا البحث معروف أيضاً بـ "حكمة الآباء" وتوجد ترجمة انجيلية لـ جوديا جولدين بعنوان "التلمود الحى" (The living Talmud) المكتبة الأمريكية الحديثة، نيويورك كتب مينتور Mentor Books - ١٩٥٧.
- ٢ - أسفار التكوين ٣ - ٢٢.
- ٣ - أسفار التوراة ٣٠ - ١٥.
- ٤ - Apology اعتذار افلاطون - كل المقترحات من افلاطون من ترجمة Jowett فى فهمى لمعنى بعض النصوص اليونانية المستمدة على نصيحة ابني Aviel Roshwald
- ٥ - أرسطو أخلاق نيقوماخوس J A. KThomson's "The Nicomachean Ethics translation" مجلد ٧ - ١٠٩٧ (ب) - ١٠٩٨ (أ) يستخدم هذا النص مجموعة كتب Penguin النسخة المراجعة / ١٩٧٦.
- ٦ - المرجع السابق ٩، ١١٧٠ (أ) - ٢٥٢.
- ٧ - لم يستطع أرسطو الذى قدم هذا التعبير "الانسان كائن اجتماعى وسياسى" أن يتجاهل المظهر المعيارى للعلاقات البشرية وهكذا عند مناقشته العدالة فى (Ethics) يقول أرسطو إن العدالة. هى الفضيلة الوحيدة التى تعتبر لصالح شخص آخر ١١٣٠ (أ) ومع ذلك فالتركيز هنا على فضيلة العميل أو الوسيط أكثر منه على التصرف السليم المرتبط به. نظرية أفلاطون الجمالية - Cf. W.F.R. Har- Clarendon/Oxford ١٩٨٠ Aristotle's Ethical Theory ٢ die (د) نشرت بواسطة ١٩٨٠ Préss ١٨٢ ف/ف يهدف أرسطو لوصف العدالة لفضيلة شخصيته لكن الكتاب يفصل العدد من الموضوعات الأخرى تتعرض للتصرفات التى تؤثر على الآخرين.
- ٨ - انظر افلاطون، الجمهورية، ١٠، ٦٠٩. يقال فى جمهورية افلاطون إن الرذيلة تؤثر على الروح كما يؤثر المرض على الجسم / انظر إلى الجمهورية ٥ / ٤٤٤ ولكن افلاطون فى فيدرا "Phaedrus" ٢٥٣ - ٢٥٤ يقول إن الشر فى الروح هو قوة مضادة للخير.
- ٩ - ارجع إلى جمهورية افلاطون ٣ / ٤١٠ - ٤١١ حيث يناقش التعليم الموسيقى والرياضى، يناقش افلاطون موضوع تعليم الجسم والروح فى جمهوريه وفى حوارات أخرى.
- ١٠ - سفر الخروج (ثانى أسفار العهد القديم ٢٠ / ١٣ - ١٧) فى حالة الزنى يكون العار على الشخص الذى يرتكبها شيئاً مستكراً، ولكن الشخص الثالث الذى ترتكب فى حقه الجريمة يعتبر عنصراً أساسياً فى موضوع العقاب على هذا السلوك.

١١ - Apology / اعتذار افلاطون ٢٩ ، اهتمام سقراط لتحسين روح الانسان اكثر من أفعاله نحو الآخرين لا يجب أن يختلط بالاثانية. حيث انه يشير فيما بعد أن كل مواطني أثينا يجب أن يهتموا بالوصول إلى هذا الهدف مما يضمن معنى الغيرية، انظر 216 CF.W.F. R. Hardie, Op. Cit  
يحاول هاردي أن ينفى أن أخلاقيات أرسطو أثانية حدث سوء الفهم هذا نتيجة لخلط الاخلاقيات التي تركز على المعمل أو الوسيط. وليس على نتائج تصرفاته نحو الآخرين، بأنها نوع من الأثانية.

١٢ - الزامير ١ - ٦

١٣ - الأسئلة والاجابات توجد في "Aboth" - الفصل ١١ - ١٣.

١٤ - ارجع لافلاطون - جورجياس ٤٦٩ - ٤٨٠.

١٥ - ارجع إلى سفر الخروج ٢٢ / ٤ و ٢٢ : ٦ ، ٣ في الكتاب اليهودي.

١٦ - ارجع إلى الجمهورية ٤ / ٤٢٠ - ٤٢١.

١٧ - ارجع إلى Meno ٨٨ - ٨٩.

١٨ - الجمهورية / ٩ / ٥٧١ - ٥٧٣ / Republic / الجمهورية ٤ / ٤٣٩ ف / Phaedrus / ٢٥٣.

١٩ - الجمهورية ٥ / ٤٧٣ . ٢ - Nicomachean Ethics / ١٠ / ٨ / ١١٧٨

(أ) / ١١٧٨ (ب) - ١١٧٩ (أ) - هاردي ٢١٨ - ٢١٩ يشير إلى مفهوم أرسطو عن الروح البشرية بما فيها العناصر السيولوجية في De Anima.

٢١ - المرجع السابق ١٠ - ٨ - ١١٧٧ أ.

٢٢ - المرجع السابق ١١٧٧ أ - ب .

٢٣ - ليشيتكس Leviticus ١٩ / ٩ - ١٠.

٢٤ - ليشيتكس Leviticus ٩ - ١٥.

٢٥ - أشعيا Isaiah ١ - ١٧.

٢٦ - ليشيتكس ١٩ - ١٨.

٢٧ - ليشيتكس ١٩ - ١٧ الترجمة لا تتبع نسخة الملك جيمس ولكنها تحاول تقديم معنى النص العبراني بإخلاص رغم أن «حمل الضغينة ضد شخص» موضع أخذ ورد فإن الترجمة هي «حمل الإثم ضد» والتي ترجمت بطرق مختلفة لكن ترجمتي (المؤلف) تتفق مع تعليق راشبام Rabbi Shmuel ben Meir ١٠٨٠ - ١١٥٨ الذي يعلق قائلاً : «وأنت لن تحمل الخطيئة عليه في قلبك».

٢٨ - ميكا ٤ - ٣ - ٤ . ٢٩ - التلمود البابلوني Sanhedrin ٣٧.

٣٠ - Ethics الاخلاق ١ / ١٣٠ / ٤٢.

- ٣١ - Ethics الاخلاق ٢ / ١ / ١١.٣ أ - ب.
- ٣٢ - الجمهورية ٣ / ٤١١.
- ٣٣ - المرجع السابق ٣ / ٣٩٩.
- ٣٤ - المرجع السابق ٣ / ٤١٤ - ٤١٥ هامش.
- ٣٥ - اسفار التوراة ٧ - ٦ - ٦.
- ٣٦ - الاسفار ١٧ - ١٨ - ٢٠.
- ٣٧ - Aboth / الفصل ٤ / ٧.
- ٣٨ - Aboth / الفصل ٣ - ١٢.
- ٣٩ - أسفار التوراة ١١ - ١٣ - ١٤ - ١٦ - ١٧ نسخة الملك جيمس معدلة حتى تؤدي العبري.
- ٤٠ - اسفار التوراة ٩ - ٥.
- ٤١ - مثل واضح Amos / الفصل الأول.
- ٤٢ - جيراميا ١٢ - ١ مترجمة من النص العبري نسخة الملك جيمس غير دقيقة.
- ٤٣ - CF ديليد هبوم / محاورات الاديان الطبيعية - Dialogues concerning Natural Religion ١٧٧٩ / الجزء ١٠.
- ٤٤ - أسفار التكوين ١٨ - ٢٥.
- ٤٥ - ارجع إلى Encyclopedia Judaica المجلد ١٠ - ٣ المقالة عن Jeshua ben Judah.
- ٤٦ - اسفار التوراة ١٠ - ١٢ - ١٣.
- ٤٧ - ميكا / ٦ - ٨ / نسخة الملك جيمس المعدلة .
- ٤٨ - الاعتناء لأفلاطون ٢٠ - ٢١.
- ٤٩ - ارسطو Ethics الاخلاق / ١٠ - ٨ - ١١٧٧ ب / ١١٧٨ أ.
- ٥٠ - ارسطو الميتافيزيقا ١٠٧٢ - ١٠٧٤.
- ٥١ - اسخيلوس (Prometheus Bound) برومسيوس مقبلا ترجمة حديثة لعيليب ثيلاكوت في مجلد ٣ مسرحيات أخرى لاسخيلوس نشرتها Penguin Classics / ١٩٦١.
- ٥٢ - انظر المرجع السابق ٢٤ / ٧٥ - ١٢٦ ، ٣٥.
- ٥٣ - يعقوب Job ٩ - ٢٢.
- ٥٤ - Satires ١٠ / ٣٥٦ .
- ٥٥ - اطلع على تعبير كلاسيكي على هذا النموذج في Baldassare Castiglione ، ١٥٢٨.



# ديوجين

العدد ١٥٧ / ١٠١

محتويات العدد

٣	العالم الجديد ، ١٤٩٢-١٩٩٢	ميجويل ليون-هورتيللا
	هل تبقى المناقشة مفتوحة	
٣١	صورة الآخر وتصويره	جيلبرت لاروشيل
	نظرة أمريكا الشمالية لأمريكا الجنوبية	
٥١	علم دلالات الألفاظ ودراسة الجهاز العصبي .	جورج مونين
	الانسان العصبي وعلم اللغة	
٧٧	العمليات المعرفية المؤثرة في تمييز حروف الكتابة الصينية	يوكسين چيا .
١٠١	الاتصال والانقطاع (أو التفكك)	أندره مارتيني
١٠٩	الفيلسوف وقناعه	بياك شلاحير
	النبرة الفلسفية	
١٢٩	معياري الفن :	أريك ميشولان
	بين كانط وويتجنشتاين	



## العالم الجديد ، ١٤٩٢ - ١٩٩٢ هل تبقى المناقشة مفتوحة؟

لم يبق على كوكب الأرض سوى قارة أمريكا ، التى تتمتع بهذه الميزة أو ربما بهذه السوءة التى تتمثل فى عادة الاحتفال بالذكرى السنوية أو فلنقل الذكرى «الثنوية» لقيامها . لكن ذلك لايعنى أن هذه الاحتفالات تفيض احياء ذكرى مولدها . فالجيولوجيون قد أوردوا أن القارات تكونت منذ مئات الملايين من السنوات ، أما احياء الذكرى فى أمريكا فيرجع إلى عهد قريب نسبيا ، وفضلا عن ذلك ، فإن جذور هذه العادة غريبة عليها ، يمكن القول بأنها متشعبة بأصول أوروبية كما تدل على ذلك الشواهد . ومن الغريب أن أحدا لم يلق بالا لأول أو ثانى ذكرى ثنوية احتفلت بها القارة الأمريكية .

أما الذكرى الثنوية الثالثة التى ترجع إلى عام ١٧٩٢ ، فهى بداية هذا التقليد ، وقد تم احيائها فى ضوء عصر التنوير . ولاتعود هذه الفكرة إلى أسبانيا أو إيطاليا كما قد يتبادر إلى الذهن ، بل إلى فرنسا . ولم تكن فرنسا قد خرجت بعد من ثورتها المجيدة عندما قررت الاكاديمية الفرنسية بمناسبة احياء الذكرى الثنوية الثالثة لقيام الثورة ، منح جائزة لأفضل مقال يجيب عن السؤال القائل : «مامدى تأثير ظهور أمريكا على السياسات ، والتجارة والعادات الأوروبية؟» .

ويمكن تصنيف البحوث العديدة التى قدمت - باستثناء بعض قصائد المديح

---

ترجمة: آمال كيلاتى

لكولومبوس - فى ضوء الشجب المتكرر لوجود أسبانيا فى العالم الجديد ووصفها بأنها «الأسطورة السوداء» ، بل نوعا أكثر اعتمادا على تأثير أمريكا على أوروبا . وتطورت بعض المناقشات حول ماقبله الذهب الذى حصلت عليه أسبانيا من مستعمراتها فيما وراء البحار ، وأنه ألقى بالبلاد إلى الدمار . وتستعيد هنا الوصف الذى أطلقه صاحب البحث الفائز ، والذى فضل أن يظل مجهولا ، من أن أمريكا قد سببت مرض الزهري الذى أصاب أوروبا والعالم كله ، وقد يكون من المفيد اضافة أن مرض الزهري لم يكن يعتبر «مرضا مخجلا» فقط ، ولكنه كان يعرف باسم «مرض بلاد الغال» أو «المرض الفرنسى» . وربما أراد هذا الاكاديمى الفرنسى التمييز والمجهول الاسم ، أن يعيد إلى بلاده هيبتها وكرامتها . وعند طريق تجميع الشواهد ، يعتقد أنه قد أرمى قواعد تساؤل لازال الناس يطرحونه حتى اليوم فى مناقشاتهم ، ألا وهو ماهى جذور هذا «المرض الفرنسى»؟ (١) .

ويجب القول فى مقابل ذلك ، أن الاحتفال بالذكرى المئوية الرابعة لأمريكا كان له دوى أفضل ، إذ بدأت أسبانيا تحمل المشعل ، يتبعها بالطبع الدول الأسبانية الأمريكية إلى جانب إيطاليا والولايات المتحدة ، فى إقامة العروض التى لاحصر لها ، والمؤتمرات ، والاحتفالات ، والتذكارات ، والنشورات ، والمخطبات باحياء ذكرى اعتقد الجميع أنها «اكتشاف أمريكا» . ولكن ، بما أنه ليست هناك سعادة كاملة ولا اتفاق تام فى وجهات النظر ، فقد بدأ بعض المستائين كما سيتضح فيما بعد ، ينتقدون الظلم الذى انتهجه الغزاة . بل إن أحد الشهود من بيروقيا ويدعى ريكاردو پالما ، قد غضب من خطاب بعض من يطلقون البخور فى أثناء الاحتفالات فى أسبانيا ، حتى أنه فضل أن ينسحب من الاحتفال.

وهناك ردود فعل متفاوتة فيما يتعلق بالاحتفال بالذكرى المئوية الرابعة . فبعض الأشخاص تمسكوا به باعتباره حدثا يتسم بالمهابة ، بينما نظر البعض الآخر لهذا التاريخ على أنه يمثل البداية الملعونة لرحيل الملايين من سكان أمريكا الأصليين ممن تحملوا معاناة لايمكن وصفها . وهنا يصبح المثل القديم القائل «أن اليوم الخامس دائما يعتبر نهاية

---

(١) المزيد من التحليل الكامل لهذا الموضوع ارجع إلى Bartolomé & Lucille Bennassar

١٩٩٢ ، العالم الجديد ، (باريس ، پيرين ١٩٩١) ، صفحات ٥٠-٥٥ .

للمتاعب» ، معرضا لأن يتسم بعدم الصحة على الإطلاق .

ولقد أتاح ظهور قارتين إلى جانب الأحداث العديدة التى جرت فوقهما منذ عام ١٤٩٢ إلى بداية العديد من حلقات الجدل والنقاش التى تسم أحيانا بالصواب وأخرى بالخطأ ، بل إلى المواجهات العنيفة أكثر مما أحدثه غيرها . وقد بدأ الجدل بعد أن وطأ كولومبوس أرضها بفترة قصيرة ، واشتدت حدته الآن أكثر من ذى قبل . وقد اشتط المتجادلون فى وجهات نظرهم ، وكانت النتيجة مزيج من مجموعة من الآراء ، والوقائع ، والمشكلات ، كما لو أن «العالم الجديد» مقدر له بحكم وجوده فيما مضى وفى الحاضر أيضا ، أن يظل مادة لنزاع غير متناهى .

وكما جاء فى محاوراة من الصداقة لشيخون أن «النقاش ماهو إلا إثارة موضوع ما وتحريكه حتى تتجلى الحقيقة واضحة بينه» . وإذا ما طبقنا هذا القول على قارة أمريكا ، فقد نندهش لكنه الحقيقة أو الجوانب الحقيقية لهذا العالم الجديد ، والذى يحاول الناس اظهارها بهذه المناقشات التى لا تنتهى ، وبشكل أو آخر ، فإن «الاثارة» هى النقطة الأساسية التى ترتبط بتاريخ بل وحتى بوجود عالم نصف الكرة . وفى كتاب مرموق بعنوان «مناقشات وجدل حول العالم الجديد» سرد أنتونيللو جيربى Antonello Gerbi ما أسماه «تاريخ الجدل» ، فيما بين أعوام ١٧٥٠ و ١٩٠٠ ، أو بين عصر التنوير ونهاية العصر الحالى (٢) .

وأنا أهدف هنا إلى التدليل على أن الجدل الملتهب قد أصبح أعنف وأبعد مدى فى وقتنا الحالى بحيث يبدو كما لو كان بلا نهاية . وسوف أتطرق فى البداية إلى الجدل حول موقع ومغزى القارة الأمريكية فى التاريخ العالمى ، إلى جانب بدء التعرف على وجودها من الناحية الجغرافية . وسوف أتحوّل بعد ذلك إلى المناقشات المراجعة حول قضايا مصيرية ترجع إلى القرن السادس عشر ، والتى لازالت ذات تبعات كبيرة علينا . وأخيرا ، سوف

---

(٢) أنتونيللو جيربى ، الجدل حول العالم الجديد (المكسيك ، مؤسسة الثقافة والاقتصاد ، ١٩٦٠) .  
ونحن ندين للمؤلف نحر كتاب آخر يتميز بدقة التوثيق ويصف وحل الآراء المتنوعة التى أثبتت فى  
نهاية القرن الخامس عشر خلال القرن السادس عشر عن الطبيعة والجنس البشرى فى العالم الجديد .  
La Naturaleza de Las Indias Nuevas . De Cristobal Colon a Gonzalo Fernandez de  
Oviedo (Mexico : Fondo de Cultura Economica, 1978) .

أركز على الجدل المستمر ألا وهو الطريق الذى تنتهجه هذه المجادلات .

## العالم الجديد فى التاريخ العالمى

هل كان من الممكن وجود منظور تاريخى وصورة جغرافية قبل رحلات كولومبوس والاحتكاكات عبر الأطلنطى والتى واكبها تبادلات من كل نوع ؟ .

ويجب بعض العلماء على ذلك بالإيجاب ، مستندين فى ردهم على أعمال من قبيل الجغرافيا لبطليموس ، أو على مراجع تاريخية تمتد من تأريخات هيرودوت عن اليونانيين والبرابرة ، إلى القديس أوغسطين ومؤلفه مدينة الله ، غير متجاهلين للدوريات العديدة التى ظهرت فى القرون الوسطى التى جمعت بين الأماكن والتواريخ التى كانت معروفة آنئذ . والبعض ينكر الوجود الفعلى لمفاهيم تاريخية وجغرافية كونية قبل كولومبوس ، وذلك لأن الأوربيين والاسبانيين ، والأفارقة ، والأمريكيين لم يعرفوا أن كوكب الأرض يشمل ما يطلق عليه الآن الكرة نصفا الشمالى والجنوبى .

وعلى كل نصف يعيش أناس لا يعلمون شيئا عن الآخرين ، ولهم حضاراتهم بل لهم نتاجهم التاريخى والخرائطى حتى وهم على عزلتهم تلك . إلا أن عددا هائلا من هؤلاء الذين يعدون من جديد ماسبق كتابته عن التاريخ ، يعتبرونه الملكية الأصلية لموقع معين من العالم ، هو الموقع الذى يعيشون فوقه . ولدينا شاهد مثالى على قولنا فى كتاب د. كوللينجود «فكرة التاريخ» ، الذى كتب يقول : «حيث لا أعتقد أن أبأ من هذه المراحل (فى تطور الفكرة الأوروبية الحديثة عن التاريخ) قد وقعت خارج إقليم البحر المتوسط أى أوروبا ، والشرق الأدنى من البحر المتوسط إلى ما بين النهرين ، وعلى المناطق الساحلية من شمال أفريقيا ، فإننى أجد من المحال القول عن فكر تاريخى فى الصين أو فى أى مكان آخر من العالم ، عدا المناطق التى ذكرتها» (٣) .

وفى مقابل هذا التركيز التام على المسحة الأوروبية ، فقد أكد آخرون أنه يوجد ليس فقط فى الصين ، والهند ، وكوريا ، واليابان ، وبلدان أخرى من آسيا ، بل يوجد أيضا فى أمريكا ، بعض الآثار والشواهد الأخرى ، التى إلى جانب أنها تعيد إلى الأذهان وقائع متميزة عن الماضى ، مشيدة وموصوفة على أساس مغزى تاريخى يعينه فى ذهن من

---

(٣) ر.ج. كوللينجود R.G. Collingwood, The Idea of History (لندن ، وأكسفورد ،

ونيو يورك : مطبعة جامعة أكسفورد ، ١٩٥٦) ، ص ١٤ .

شيدوها ووصفوها . وهذه المعالم أقيمت لتأكيد الهوية القومية لشعب ما ، أو لاعادة  
توكيد شرعية بقاء سيادة جماعة اجتماعية ، باستعادة روابطها بنسب أو أحداث أكثر  
قدما . وهذا هو الحال فى عدد من الحقب الوسطى للتاريخ الأمريكى : من الأعمدة الحجرية  
المزينة بالنقوش والتي اكتشفت فى مونت ألبانى وأوكساكا التي ترجع إلى القرن الخامس  
قبل الميلاد ، إلى فترة حكم المايا (من القرن الثالث إلى القرن العاشر بعد الميلاد) ، والتي  
تتميز نقوشها التي أمكن حل شفرتها الآن بموضوعات شديدة التعقيد تعالج موضوعات  
دينية وسياسية ، وأخيرا ، هناك المخطوطات التي تعود إلى فترة ما قبل العصر الأسباني  
ذات المحتوى التاريخي وسلاسل الأنساب ، ناهيك عن الانتاجات التالية التي أسست على  
الشفرات التي حلت قبل الغزو الأسباني ، والتي فقدت بعد ذلك .

والقناعة بأن الوعي التاريخي يعود منذ البداية إلى سكان حوض البحر المتوسط ، أو  
باختصار إلى الأوربيين ، قد تعمقت مع الزمن ، حتى أصبحت يقينا بأن أوروبا وحدها  
وغرسها الثقافي والحضارى ، قد لعب دورا فى التاريخ العالمى . يقف على نفس مستوى  
الدهشة وعدم الجزم ، هذا القول بأنه ليس هناك جنسا كاملا أو مواطنة تامة دون اختلاط  
بين الأجناس . وماعلينا إلا العودة إلى عصر التنوير لنطلع على آراء فيلسوفين عظميين  
يدعمان معتقدات إن لم تكن جذرية فهي قتل نزعة لسرعة التصديق . ففي عام ١٧٧٨ ،  
كتب إيمانويل كانط أن سكان أمريكا الأصليين «لا يعترفون بحضارة مثل حضارتهم ، ..  
فهم لذا يفتقرون للمشاعر والعواطف ... ، لا يستشعرون ألفة وحبا ويسبب كل ذلك فهم  
يتميزون بالجذب ... ، وقلة الحديث ... ، ولاعجب أنهم كسالى ... (٤) » وقد أكد ويلهلم  
فريدريش هيجل بدوره أن « أمريكا قد انفصلت من المجال الذي تطور فيه تاريخ العالم منذ  
القدم وحتى الآن . ومحدث واستمر حتى الآن إنما هو مجرد صدى للعالم القديم . وإذا  
مانحينا جانبا العالم الجديد وما ارتبط به من أساطير وخيالات ، فنحن نرى فى العالم  
القديم ، وبخاصة أوروبا ، الرؤية الحقيقية لتاريخ الكون .... » (٥) .

4. Emmanuel Kant, *Menschenkunde oder philosophische Anthropologie nach hand schriftlichen Vorlesungen*, ed. Friedrich Ch. Stark, (Leipzig, 1831), p. 353.

5. G. W. F. Hegel, "Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte," *Sämtliche Werke*, Vol. II (Stuttgart, 1961), p. 129.

وفى ضوء هذه الشواهد ، هل يكون تجاهل الكتابات الخاصة بتاريخ الجنس البشرى أى تاريخ الكون بل وحتى تجاهل المراجع الحديثة عن نفس هذا الموضوع لشعوب أمريكا قبل عام ١٤٩٢ مدعاة للدهشة؟ لقد دخلوا التاريخ فقط بعد أن تم اكتشافهم . وقد يجرى الحديث عنهم على أنهم قوم بدائيون ، ضحوا بالبشر ، أكلوا لحوم بشر ، لوطيون ، ودينون بأرثان مخيفة . والمواطنون الذين نجحوا من الغزاة والذين تحولوا إلى الدين القويم ، يمكنهم الآن أن يضطلعوا بدور فى التاريخ الكونى ، وهكذا فإن ممثلو أوربا الذين يطلقون مثل هذه الأقوال ، قد قدر لهم بالطبع ، ولأزالوا كذلك ، هم فقط الأبطال والزعماء الممكن وجردهم. وتنطبق مثل هذه التعليقات فى واقع الأمر ليس فقط على مواطنى أمريكا ، ولكن أيضا على أهل أفريقيا ، والأوقيانوسية ، والسواد الأعظم من شعوب آسيا . ولكن كيف لنا أن نقنع بتاريخ يحيط بدقة بالبشرية عامة ومنذ بدء الخليقة ، لا يكلف نفسه عنا النظر إلى المسارات الحضارية «للآخرين» ، خاصة وقد تركت هذه الشعوب شواهد متعددة على ماضيها؟ ورغم عزلتهم التامة ، فإن شعوب أمريكا وخاصة المايا ، والناهاوا ، والكويتشوا ، والزابوتيك قد عرفوا التواريخ وعدة أنواع متميزة من الكتابة تعد شاهدا على أسلوب حياتهم الذى يمتد إلى جذور ألقى عام مضت قبل وصول كولومبوس على جزر بهاما الصغيرة .

وتتبع هذه الحضارات عدة مسارات ، ومن واقع جدالهم الزمنية ، فقد كان لأمريكا العصور الوسطى مكانا فى التاريخ ، ليس برغم وإنما أساسا بسبب عزلتها عن أوربا . فالماضى الذى يسبق فترة كولومبوس والذى تم فيه نشأة المدن والعواصم ، ووجدت المؤسسات ومختلف أنواع الفنون والفكر ، والتي شاركت فى وجودها مع شعوب أمريكية أخرى تعيش فى الغابات ، والجبال ، والصحارى ، يعد تجربة انسانية ذات أهمية وممتعة فائقة .

وعند هذه النقطة من تأملاتى ، لأستطيع مقاومة الدخول فى حلبة النقاش واستعادة وتأكيدها المغزى التاريخى الذى يعد حسب رأى ، مغروسا فى حقبة ما قبل كولومبوس لهذه القارة ، أجدنى غير موافق على ما قاله الآخرون الذين اتبعوا خطى هيجل .



إلى أى شىء يعزى إدراك الوجود الجغرافى لأمريكا؟

وكيف ومتى بدأ ذلك؟

على ما يبدو أن الجدل بشأن العالم الجديد وتاريخ الكون سيظل بلا نهاية ، فحتى الآن وبشكل ما فإن بعض الأشخاص يحاولون الوقوف على زمان وكيفية اهتمام العالم بحقيقة الجغرافية . وهناك الكثيرون الذين أكدوا ولازالوا يؤكدون على أن كريستوفر كولومبوس هو مكتشف أمريكا ، مالم يستحق التمجيد ، وأشار البعض الآخر أن كولومبوس لأنه كان مقتنعا بأنه وصل إلى الهند ، لم يكن متحققا عما اكتشفه على وجه اليقين . أما ما يستحق المعرفة بحق فهو أن هذه الأرض كانت جزءا من العالم الجديد تنتسب إلى أميرجو فيزيربوتشى ، الذى أطلق مارتن والديزولر اسمه على القارة فى عام ١٥٠٧ ، بعد عام من وفاة كولومبوس (٦) . إلا أن والديزولر شأنه شأن آخرين كثيرين ، لم يكن مقتنعا بهذا القرار بشكل تام . وللرجوع عن هذا القول ، طمس كلمة أمريكا على الخريطة التى صممها عام ١٥١٣ ووضع مكانها (هذه الأرض والجزر الملحقة بها اكتشفها كولومبوس) (٧) . وعن هذا الجانب ، أكد رسام الخرائط ميجويل سيغرت فى طبعته الرائعة لكتاب الجغرافيا لبطللميوس التى نشرها عام ١٥٣٥ على أن : « أولئك الذين أطلقوا اسم أمريكا على العالم الجديدة وقعوا فى خطأ جسيم الآن أميرجو (فسيبوتشى) قد وطأت أقدامه هناك بعد كولومبوس مباشرة ، ولم يكن مرافقا للأسفان بل للبرتغاليين ليحدد صفقات معهم (٨) .

---

6. Waldseemüller made this attribution in his *Cosmographiae Introductio cum quibusdam geometriae ac astronomiae . . . insuper Americi Vesputii navigationes . . .* published in Saint-Dié in 1507. This work was followed that same year by the *Cosmographiae secundum Ptolomaei Traditionem . . .* with which was published the famous world map on which the name "America" appeared for the first time.

(٧) من بين العديد من النسخ التى طبعت من خريطته ، ارجع إلى تلك الموجودة من الطبعة طبق الأصل لأطلس Claudius Ptolomeus Geographia ستراسبورج ١٥١٣ ، مع مقدمة بقلم ر.أ. سكيلتون (امستردام : Theatrum orbis Terrarum ، ١٦٦٦) .

(٨) كتب سيغرت ذلك فى مقدمته لكتاب Ptolomaei Alexandrini Geographicae . Enarationis Libri octo

ويمكن تصور بعض النتائج عن مختلف هذه الرؤى عن العالم الجديد ، عن طريق رسامي الخرائط الذين كشفوا النقاب عنها شيئا فشيئا . وبداية فقد اعترف حتى الفاتحين والمؤرخين من أمثال هيرنان كورتيز وعالم الانسانيات الايطالى ببييترو مارتير دى أنجييرا ، اعترفوا بأنهم استخدموا الخرائط القومية ، وهو شئ لم يجر ذكره فى النسخ التى رسمها رسامو الخرائط الأوربيين، والذين يعكسون مهمتين رئيسيتين لهما : الأولى هى معرفة ما إذا كانت الأرض التى اكتشفت حديثا كانت جزءا من آسيا ، أما الثانية ، والتى تتبع الأولى، فتختص بمجموعة المصطلحات والرموز وكذلك دراسة أسماء المواقع الجغرافية وأصلها على الخرائط التى رسمت بعد ذلك ، وظل الكثيرين ، أحيانا فى القرن السادس عشر ، يقدمون شواهد على الاستمرارية الجغرافية ما بين أمريكا وآسيا ، وقد أوردوا بعض أسماء سابقة كانت تطلق على المكان تدل على ذلك على سبيل المثال ، سبينهو ، وكاثاي، وأرض مانجى .

وعلى أى الأحوال ، فقد حوى الكثير جدا من الخرائط الأخرى اسم أمريكا بصفته معبرا عن النصف الجنوى للقارة ، كما فى خريطة والديزمويل فى عام ١٥٠٧ . وعلى العكس من ذلك ، تجاهلت الخرائط الأسبانية والبرتغالية تماما اسم أمريكا ، واحتفظت حتى القرن الثامن عشر بأسماء من قبيل « الكرة الجديدة » ، و« العالم الجديد » ، و« بلاد الهند » ، و« الهند الغربية » .

غدت كل تلك التناقضات فى الدوريات والخرائط خاصة حتى حلول القرن التاسع عشر، مادة خام للمناقشة حول « اكتشاف » أمريكا . ونجسك المدافعون عن كريستوفر كولومبوس - كما يتضح فى المؤلف الذى يشتمل على عدة مجلدات لهاولو إميليو تافيانى - على أن «الادميرال» هو بحق مكتشف العالم الجديد(٩) . ويعقيدة وحساس منقطع النظير ، استمر عدد غفير من الناس وبعد خمسمائة عام من وصول كولومبوس ، على رفض أى تغيير لعنوان « اكتشاف أمريكا » .

---

9. Paolo Emilio Taviani, *Cristobal Colón, Génesis del gran descubrimiento*, 2 vols. (Novara-Barcelona: Instituto Geográfico de Agostini y Editorial Teide, 1988; French translation, *Christophe Colomb: Genèse de la grande Découverte* [Paris: Atlas, 1980]) and *Los viajes de Colón, el gran descubrimiento*, 2 vols. (Barcelona: Planeta-Agostini, 1989).

ومن الواضح أنه يوجد الآن العديد من الرؤى التى تعارض هذا التفسير التقليدي ، وبعضها الدافع إليه اعتبارات تاريخية وفلسفية ، لكن الغالبية متأثرة بالأيديولوجيات ووجهات النظر المعارضة لهؤلاء الذين يشمئزون ، ويدينون ، ويرفضون كل ماتلا العملية التى بدأت عام ١٤٩٢ . وسوف أعود فى نهاية هذه الدراسة إلى تلك الآراء ، التى أحدثت بحثا عنيقا للجدل .

## جدل محموم : الفاتحون والمواطنون الأمريكيون

### حضارتهم ، وطبيعة العالم الجديد

استطيع القول بأن سكان الجزر من الناهينو-آراهاوك والكابيين أنفسهم إلى جانب كولومبوس بشخصه هو الذى خلق هذا التناقض المحموم . لقد أسرع المكتشفون الأوروبيون فى تدوين مآهور نبيل ومشين عن مواطني الجزر . ووصف بييترو مارتير شعب التاهينو على أنه شعب يعيش فى حالة من النقاء الفطري . كتب يقول :

يؤمن كل أفراد الشعب بأن الأرض مثلها فى ذلك مثل الشمس ، والماء ملك لكل فرد ، وأن كلمات من قبيل «ملككم» و«ملكى» لايد من إلغائها لأنها أصل كل الشرور . إلى جانب ذلك ، نهم قانمون بالقليل جدا من هذه الأراضي الشاسعة ، حتى أنهم لا يحتاجون لزبد من الأرض ولا لمزيد من أى شئ . ويعتبر العصر الذى يعيشونه فى نظره عصر ذهبي . ولا يحيطون منازلهم بأسقف ولا حوائط ولا أسوار ؛ بل يعيشون فى الخدائق المفتوحة ، دون قوانين أو كتب ، ودون قضاة ، وهم ييجلون واحدا يتميز فطريا بالعدل والحق ، وهم يتجنبون الشر ، ويدعون من يستمتع بالحق الأذى بالآخرين (١٠) .

وعلى نحو مخالف تماما عن هذا «العصر الذهبي» الذى قدمه لنا بييترو مارتير - وهى صورة تتفق مع ماسمعه من العائدين من العالم الجديد ، بداية من كولومبوس - هو ذلك الوصف الذى قدمه لنا عن الكاريبيين المرعبين . ومنذ البداية حرف كلمة كاريبي لتصبح

---

كانيبال أو أكل لحوم البشر :

على مقربة من هذه الجزر توجد جزر أخرى ، يقطنها بشر مرعيون ، طعامهم من لحم البشر . فهم يصطادون الأطفال ويخضونها كما تفعل نحن مع الدجاج والخنائير التي نريد تسمينها حتى تصبح صالحة للأكل . وعندما تكبر وتسمن يلقونها . أما عندما يقع الكبار في أيديهم فيقتلونهم ويقطعونهم إربا . ويبدؤون بأكل الحواشي والأطراف ، ويستبقون باقي الأجزاء لما بعد ، كما تفعل نحن مع الدواب (١١) .

وهذه الأوصاف تامة الاختلاف عن عادات مواطني العالم الجديد ، لم تعد تثير العجب في أنها هي التي ألهمت توماس مور في يوتوبيا الشهيرة ماجاء فيها من تصوير العصر الذهبي ، كذلك الوصف الذي أورده شكسبير عن التوحش والهمجية في روايته Tempest\* . والأحكام التي وردت عن الفزاة الفائجين وعن أفعال الأسبان بعامة في العالم الجديد ، تعود إلي مختلف الآراء المتناقضة والمناقشات التي ركزت عن وجود حضارة الهنود . ومنذ البداية ، وعندما وجهوا بسرقة المراتون ومعاملتهم كالحوانات ، بدأت عمليات الشجب والنضال ، كما أوضح ذلك أنتوان دي مونتيسينوس في خطبته الشهيرة عام ١٥١١ في سان دومينجو ، ثم تلاه فسكو دي كويروجا وبارتولومي دي لاس كازاس في المكسيك ، وحتى دومينجو دو سانتو توماس ولويس دي مورال في بيرو ، وكلهم قدموا شواهد على ذلك .

وبينما شجب البعض ما أسموه «تدمير الهنود» ، تعاطف الآخرون معه ودافعوا عنه . وبخاصة خوان چينيز دي سيبولفيدا ، وجوزولا فرنانديز دي أوفيميلو ، بل وحتى فرانثسكو لوبيز دي جومارا الذي قما في كتابه «التاريخ العام للهنود» ، ليدافع عن الأسبان بصفته الذين قاموا باستكشافات كثيرة للغاية وفتوحات في فترة وجيزة للغاية ، والتي كان لها بفضل العناية الإلهية مهمة تحويل الملايين من عبدة الأوثان ، وهو الحجاز في

---

(١١) المرجع السابق ، ص ١٢

\* لوشيانا ستيغابو بيتشيو «الأنثروبولوجيا البرازيلية ، الأسطورة والأدب في عدد ١٤٤ من مجلة ديوجين (أكتوبر - ديسمبر ١٩٨٨) .

رأى دى جومارا يستحق كل الثناء والتقدير .

ويمكن سرد الكثير من الاتهامات التي قد تعكر مسار المناقشة . ولنسرى عن أنفسنا بواحدة غير معروفة إلى حد ما ، بدأها لاس كازاس فى أحد كتبه ، وقد وجهه بصفة خاصة ضد جوان چينيز دى سيپولثيدا ، وإن لم يتم نشرها حتى عام ١٩٨٨ . واستجابة لسيپولثيدا الذى وصف الهنود بالهمجية والوحشية ، قام لاس كازاس بمقارنة مقالته بالأسلوب الذى دمج به المؤرخ التاريخى الرومانى تروج بوميبى الغزاة الأسبان . كتب لاس كازاس قائلا :

وليسمح سيپولثيدا مقاله تروج بوميبى : لم يتقبل الأسبان الوضع المزعج للأقاليم التى أخضعها يوليوس سيزار لإمرته ، فعندما تحقق له ما أراد ، لف جيوشه المنتصرة حول هذه المناطق ، وولى حاكما من قبله على كل اقليم يجرى هؤلاء الهجج البرابرة ، بعد أن روضهم على الحياة المدنية المتحضرة ، وخضعوا تماما لأرادته .

وكما يتضح ، فقد وصف تروج الشعب الأسبانى بأنهم برابرة وحجج ومتوحشين . وبإيجاز لو أسمعنى سيپولثيدا بحكمته وبعد ألفة ردودا على هذه الأسئلة : هل تعتبر الحرب التى شنها الرومان لكى يحرروا الأسبان من همجيتهم وبنائيتهم ، حربا عادلة ؟ أو ربما كانت استماته الأسبان دفاعا عن حريتهم ضد الرومان دفاعا لامهر له ؟ والآن أتوجه إلى الغزاة الأسبان : لصرص ومعلبو هؤلاء القوم البؤساء : أيعد ماحدث من قبيل المصادفة ، أنه بعد أن أخضع الرومان لامرتهم هؤلاء الهجج المتوحشين من أهل أسبانيا ، قسموا أقاليمها فيما بينهم ونصبوا منهم حاكما عليها ؟ أو أنكم تنظرون إليهم على أنهم نهجرا مقدراتكم ، وبعد أن حرموكم من حرياتكم ، أجبروكم على أن تتولوا تنفيذ مايريدونه بأيديكم ، وأن يستخدموكم لكشف مناطق الذهب والفضة ، ثم بعد ذلك تستخرجونها وتقومون بصقتها ؟ وإذا كان الرومان قد فعلوا كل ذلك كما يؤكد ديودوروس ، ألم يكن من حكيهم الدفاع عن حريتهم ، بل ماهو أكثر من ذلك عن وجودكم بالحرب المشروعة ضدهم ؟ أما أنت ياسيپولثيدا هل كنت ستسمح للقديس چيمس أن

ينصّر قرطبة العزيزة لذلك؟ فهل استخدام اسم الله والقديسين والمؤمنين بدينكم هو الطريقة المثلى لأن تخضع المسيحي لإرادة المسيح؟ وهل هذه هي وسيلة استخراج روح الهمجية الشريرة من داخل هؤلاء المتوحشين البرابرة؟ أو ليس ماقعلتموه أقرب إلى عمل اللصوص ، والقنلة وقطاع الطرق غلاظ القلب ، وخلفتم وراءكم شعوباً أمتة . أوقعتوها في غياهب اليأس (١٢) .

وكما نلاحظ ، فإنه بعد مرور أقل من قرن على هبوط كولومبوس على جزر البهاما (أوجواتا داني أو ربما جزر أخرى ، فإن هذه النقطة كانت مثار الكثير من الجدل) ، اشتعلت المناقشات كالتار الملتهية . ولم تخمد بعد هذه النيران . ولتستعيد فقط هؤلاء المشاهير من أمثال مانويل جيمينيز فيرنانديز ، ومارسيل باتايون ، ولويس هانك ، وأنجيل لوزادا ، الذين نشروا أعمال لاس كازاس وأثنوا على محتواها ، واعتبروها المبشر بالتعرف على حقوق الانسان ، بينما يعتقد آخرون من أمثال عالم الفلسفة رامون مينانديز بيدال ، أن لاس كازاس ماهو إلا أحياء «للأسطورة السوداء» ، وأدأته بالاصابة بالآوهام والخيالات والمرض العقلي .

واستمر الجدل على جبهات أخرى ، وأوردها هنا بإيجاز : التعطش إلى الذهب - هذه العبارة التي استخدمها كولومبوس بلا انقطاع - هل كانت دافعه الجوهرى للأقدام على هذا المشروع ؟ ، وهل نعتبر كولومبوس هو البادئ الأول للاستعمار الأوربي ؟ ، كم كان عدد السكان الأصليين حال وصوله أرض العالم الجديد ، وكم بقى منهم بعد انقضاء قرن واحد؟ ، وهل بالغ بارتولوميو دي لاس كازاس في مدى الأعمال الوحشية التي ارتكبت في كتابه بعنوان سرد مختصر لاقتناء الهند؟ ، هل كان المؤرخون من التداعى وانهييار البنية السكانية لهند أمريكا من أمثال شيربورن كوك ووودرو بورا على حق أو على خطأ ؟ .

هل يعتقد الناس حقاً أن الهنود لم يكونوا ينعمون بنعمة العقل والتفكير ؟ ، أو يعد ذلك وقاحة أم فقدان بصر وبصيرة ؟ وهل حقاً أن كل سكان هذه الجزر كانوا من أكلة لحوم البشر؟ هل هناك ثمة أسباب وجيهة على دوام الاعتقاد بما اعتقده علماء أمريكا الشمالية في الأنثروبولوجيا ، من أن شعب المكسيك أو الأزتك قد ضحوا بالآلاف من أبناء جلدتهم

---

(١٢) بارتولوميو دي لاس كازاس Apologia, Balfolomé de las Casas ، طبعة انجيل لوسادا، مجلد ٩ من الأعمال الكاملة للاس كازاس (ملريد ١٩٨٨ ص ١٠٧) .

ليحظوا بوجبة خالية من البروتين ؟ وهل يتواءم ذلك مع الدرجة العالية من التطور الحضارى الذى بلغوه ، كما اتضح من الاكتشافات الأثرية ومن الاستكشافات التى قام بها هيرنان كورتيز ورنال دياز دل كاستيللو : هذه المدن الكبيرة بما تحويه من مكتبات ، ومعابد ، وقصور ، ومدارس ، وأسواق ، وحدائق غناء ، وحدائق حيوانات تأثر بها كل من رآها أو اطلع عليها ؟ وكيف يجرؤ أحد على القول بأن جميع المواطنين كانوا همج ، فى حين أن أشخاصها من أمثال بيبيترو مارتير دى أنجييرا ، وجاسبار كونتارينى ، وألبرت دورر نفسه قد نشروا المديح عندما بدأوا يتحدثون عن الأشياء التى أرسلها كورتيز إلى تشارلز الخامس ، كنز وصفوها بأنها لامثيل لها ؟ .

وماذا عن الغزاة الفاتحين؛ لازل البعض يلهج بالثناء على كورتيز ، وبيزارو ، وألفارادو ، وفالديشيا ، معتبرينهم شخصيات ملحمية بطولية من العصر الحديث ، بينما ينفر منهم آخرون ويصنفونهم فى درك أسوأ رجالات التاريخ ، وهكذا تحدث عنهم ميتشيل دى مونتان ، حوالى نهاية القرن السادس عشر ، فى إحدى مقالاته :

كم فئيت مدن ، ودمرت أوطان ، وكم خرج الملايين من البشر حاملين سهوفهم  
للأمعة ، وانقلبت أجمل وأثرى مواطن العالم رأسا على عقب ، ولا يمكن أن يكون  
الطموح وحده ، أو يكون ما قبل عليه البشر من مسالك عدوانية ، هو الذى أدى  
إلى هذا الصراع المغيث بين أفراد البشر ، وأسفر عن هذه الكوارث  
المفجعة (١٣) .

إذا كان مؤلف بعد مؤلف قد أورد أن سوء الحظ لازم مواطنو العالم الجديد ، فلم كانت التجارة فى بلدان أفريقيا ، الذين عمل أهلها كعبيد فى العديد من مقاطعات أمريكا قد تم التكتم عليها بشدة ؟ . البعض يتهم لاس كازاس على قوله بأن العبيد السود قد استوردوا ليلطفوا وضع الهنود ، فى حين يؤكد البعض الآخر أنه تاب عن ذلك بأن أصبح المدافع الرئيسى عنهم . وفى ثانيا كل هذا التناقض ، هل نصل إلى نتيجة لتقبل الهجوم عليها ؟ .

وما الذى يمكن قوله عن الجدل الذى انشغل به العالم لقرون عديدة فيما يختص بقدرات

---

(١٣) ميتشيل دى مونتاني Michel de Montaigne ، المقالة ٣ ، ٦ (باريس اتحاد الكتاب

الفرنسى ١٩٦٢ ، طبعة عام ١٥٥٨)

أهل البلاد الأصليين ، وبخاصة طبيعة العالم الجديد؟ لقد كرس أنتونيللو جيبرى أكثر من ٦٥٠ صفحة في الكتاب الذي أوردت اسمه عاليه عن هذه المشكلة . وهنا نقف على استعراض للعديد من المثالب ، بدءا من بوفون Buffon الذى يتحدث بشقة عن من يعتبرهم أحمق أجناس الحيوانات من الأمريكان ، وحتى الهولندى كورنيلوس دى پاو الذى أوضح في كتابه بحث فلسفى عن الأمريكين ، عن مارآه انحطاطا غريزيا للمواطنين الأصليين بل وحتى للأجيال الأوروبية التى ولدت على أرض العالم الجديد . وقد سجل كتاب جيبرى أيضا الاستجابات التى تم سردها آنفا عن جوهر أمريكا ومنشأها على لسان رجال من أمثال جوزيه مانويل داثالوز من لامينيا ، والشيلي مانويل دى سالاى ، والكولومبى فرانثيسكو ايتورى ، والمكسيكى ألكسندر فون هوميلدوت ، وألكسيس دى توكوفيل الذى أشاد فى كتابه «الديمقراطية فى أمريكا» بإزاياء نظام الايروكوا الحكومى الذى اعتبره غاية فى الديمقراطية .

### الجدل حول الذكرى المئوية الرابعة

أطلعنا على أن قارة أمريكا قد حظيت بميزة أو بمسواة أن يقترن تاريخها عن طريق الاحتفال بذكرى إقامتها السنوية ، منذ ما يطلق عليه اسم «اكتشافها» . وقد أطلعنا أيضا أنه منذ ذلك الحين - ألا وهو هبوط كولومبوس فوق مالا نعلمه على وجه التحديد من جزر الباهاما ، والنتائج العديدة التى ارتبطت بذلك - كانت أرض أمريكا مادة لكل أنواع المناقشات ، والجدل ، والصراعات ، والخلافات ، واليوم ؛ وبعد مرور خمسة قرون ، نعتقد أنه قد آن الأوان لوضع حد لهذه الخلافات . ومنذ عدة سنوات مضت ، عندما بدأ الحديث عن اقتراح حلول الذكرى المئوية الرابعة ، اعتقد البعض أنه يجب أن نستعد للاحتفال بها على نحو مختلف ، بينما رفع البعض سيفوفه وحرا به دفاعا عن التقاليد . ويوما ما ، سيصبح من المحتم سرد ماقيل وماكتب وماروى ، خاصة بعد المؤتمرات القومية لاهياء الذكرى الرابعة والتى نظمت فى أسبانيا ، وأمريكا اللاتينية ، وإيطاليا ، والولايات المتحدة . بدأ ذلك الاحتفال حوالى عام ١٩٨٤ . ومنذ ذلك التاريخ ، بدأت دول أخرى مثل اليابان ، وفرنسا ، وإسرائيل ، وبولندا ، وألمانيا ، وروسيا (الاتحاد السوفيتى آنذاك) - تنظم مؤتمرات مماثلة مع بعض الاختلافات ، عن احياء ذكرى قيامها .



وأثيرت المعارك على جبهات عديدة بمجرد توارد الأخبار عن مشروعات احياء الذكرى ومقوم اضافى ، وإن كان أكثر رقة هو حول عنوان والرؤية التى سوف ترتبط باحياء الذكرى الرابعة .

وكمثال على ذلك ، سوف أسرد عددا من وجهات النظر التى جرى تبنيتها . وبداية ، وكما لو كان دليلا بينا بذاته ، فقد تبنت أسبانيا موضوع الدلالة والغزى ، للذكرى الثوية الرابعة لاكتشاف أمريكا كماتبتت بلدانا أخرى نفس الموضوع . وقررت الكنيسة الكاثوليكية أن تقوم هى أو العديد من أجهزتها بالاحتفال ببداية انتشار المسيحية فى العالم الجديد . وينظر المؤيدون للاحتفال التقليدى للذكرى الثوية الرابعة بعين العداة للأسبان ولانتشار المسيحية .

وتتألف الجبهات المعارضة لهؤلاء من فئات شديدة التفاوت من الأشخاص بدءا من مثقفى أمريكا اللاتينية وأوربا ، ومن بينهم أسبان ، إلى الجمهور العريض الذى أصبحت المناقشات تثير اهتمامه أكثر من ذى قبل ، وبالطبع ، فقد انضم إلى لواء المعارضة قادة وأعضاء الحركات القومية ، والجماعات التى تنحدر من الملايين الأربعة الذين كتب لهم البقاء بعد غزو القارة . وكأمثلة على ردود أفعالهم ، سوف أسرد الفقرات الحادة على القرارات التى اتخذت فى أثناء المؤتمر العالمى السادس للشعب الأصلى الذى عقد فى توسو بالنرويج فى أغسطس ١٩٩٠ . وجرى الحديث عن الابهادة الجماعية للمواطنين والسلب والنهب لكنوزهم ، وأعلن عام ١٩٩٢ على أنه عام «رد كرامة وحقوق الشعب الأصلى» . وطلب من الكنيسة عدم اقامة احتفالات مرور خمسة قرون على تنصير الشعب . وأما الكنيسة الكاثوليكية فقد اتهمت بأنها لازالت تلعب دور «الاقبال من شأن عقائد المواطنين الأصليين» ، وطلب الحضور «التوقف عن الدعوة إلى التحول لدين آخر بكل أشكالها» .

وكمناقس للمؤتمر العالمى للسكان الأصليين ، نظمت الكثير جدا من الاجتماعات والمؤتمرات فى أماكن مختلفة من أمريكا ، مكررين رفضهم لقبول أى نوع من احياء الذكرى ، ومصرين على ضرورة تحقيق العدالة ، وإعادة الممتلكات التى نهبت من مجتمعات الهنود أو تعويضهم عنها ، خاصة أراضي أسلافهم .

وفى سلسلة ردود الأفعال ، التحت أشكال أخرى من المناقشات فى الصراع المحتدم ، وقام البعض بدوافع مختلفة بتتبع آثار الكارثة الكبرى لأسلافهم والتى تعود إلى عام

١٤٩٢ . وعلى رأس هذه الحركات ، تلك التى تحدثت باسم ملايين الأجيال الذين ينحدرون من أصل أفريقى ، وجئ بهم للعمل كعبيد فى العالم الجديد . وشعر الكثيرون من هؤلاء والذين يقطنون الآن فى أفريقيا أو بلدان العالم الثالث بالتضامن مع هؤلاء . وفى عام ١٩٩٢ ، أرادت بعض المنظمات اليهودية اعلان حزنها على أسلافهم الذين طردهم الأسبان ، بعد تلقيهم الأوامر إما بالرحيل أو التحول عن اليهودية إلى المسيحية فى تاريخ يتزامن مع تاريخ مغادرة كولومبوس لميناء بالوس . وعادت إلى ذاكرة بعض المسلمين أنه فى ٢ يناير عام ١٤٩٢ ، أخضع پاويديل مدينة غرناطة ، آخر المعاقل الأسبانية التى تدين بدين محمد ، وقد خضعت لفزون عديدة أجزاء كبيرة من شبه جزيرة ايبيريا للتاج الملكى الذى مول رحلات كولومبوس .

وهكذا ، دخل حلبة النقاش والصراع الدائر ، عدد لا يستهان به من المفكرين من كل البلاد ، إلى جانب عدد من الجماهير العريضة فى أوروبا والأمريكيتين المنحدرين من شعب العالم الجديد الأصلى ، وكذلك رجال ونساء من أصل أفريقى يدينون باليهودية أو الاسلام أو ديانات أخرى عديدة . وكان احياء ذكرى عام ١٤٩٢ بالنسبة لهم ، بمثابة احياء لبداية مأساة مروعة لأجدادهم ، وهو حدث يستحق النقاش والبحث بصفته عار وسلوك لا أخلاقى.

والى جانب المناقشات ، جرت إعادة صياغة لبعض موضوعات تحت ستار تاريخى أو فلسفى ، لتفسير وشرح مايجرى من احتفالات وإلحاق العار بمن يقومون بها . وعلى سبيل التمثيل سوف أسرد الموضوع الذى أثاره إدmondو أو جورمان Edmundo o'Gorman فى كتابه « اختراع أمريكا » ، والذى نشر عام ١٩٥٨ ، بعد جدل طويل وهجوم ضد مارسيل باناييه .

وكانت مناسبة احياء الذكرى المثوبة الرابعة فرصة أمام جورمان ليثير المناقشة من جديد بل وضد من يتحدثون عن «اكتشاف أمريكا» ، وكذلك ضد من يفترضون رؤية مغايرة للأحداث التى بدأت عام ١٤٩٢ ومنهم أنا نفسى . ووفقا لقول أو جورمان ، فلكى يدرك المرء حقيقة شىء ما ، لابد من أن يبرهن على هدف ما . وهكذا يأتى لنتيجة مؤداها أنه لما كان كولومبوس قد نوى الذهاب إلى آسيا ، فإنه من الخطأ أن ننسب إليه اكتشاف أمريكا

، أو بمعنى آخر يمكن القول أن ما حدث لم يكن أمرا قد رتب كولومبوس له . وإليك قول أوجورمان :

إن الشر الكامن في هذه العملية التاريخية برمتها والتي تدور حول فكرة اكتشاف أمريكا ، قد أتى من افتراض أن هذه المنطقة من الكون التي نعرفها اليوم باسم قارة أمريكا كانت موجودة من قبل ، في حين أنها في الحقيقة قد وجدت منذ اللحظة التي صيغت بمواصفاتها ، وسوف تتوقف عن الوجود في اليوم الذي يتوقف فيه البشر عن التسليم بوجودها ، حال حدوث نوع من التغير في المفهوم الحقيقي للعالم (١٤) .

وبعبارة أخرى ، فإن القارة التي هبط فوقها كولومبوس في نظر أوجورمان ، والتي أطلق عليها «هذه المنطقة من الكون» ، قد بدأت تكتسب مغزى أو وجودا معلوما في اللحظة التي أعلن بها رسام الخرائط مارتين والدزيمولر عن طريق عملية مركبة بعد كولومبوس بسنوات ، أن هذه الأرض تمثل الجزء الرابع من العالم الذي نعرفه ، أنها تستحق أن يطلق عليها اسم أمريكا ، تمجيذا لامريجو فيسبوتشي Amerigo Vespucci .

وعلى أية حال ، فإن أوجورمان عندما توصل لهذه النتيجة ، لم يضع في اعتباره حقيقة من المستحيل تجنبها . ففي الواقع ، وسواء أكان لدى أحد أو لم يكن لديه فكرة عن أن «هذه المنطقة من الكون» - قارة ، لم يمتع أنها كذلك أي أنها قارة من القارات . وسواء نبنت هذه الفكرة من أن يطلق عليها اسم أمريكا على هذه القارة في عقل واحد أو أكثر من الأوروبيين ، فإنها كانت موجودة بالفعل ، ولم تكن أبدا هوية مادية خاوية . فهي تضم طبيعة ساحرة ، والعديد من السكان خلف وراء حضارة لامثيل لها ، مثل حضارات أمريكا الوسطى والانديز .

وأما كون إطلاق اسم أمريكا على خرائط والدزيمولر يمثل عند أوجورمان «اكتشاف أمريكا» ، فذلك لا يخرج عن أن هذا العمل قد أعطى لهذه الأراضي سميتها وصيغتها المميزة . أما الادعاء بنفس المبررات أن «اكتشاف أمريكا» لا معنى له ، يظهر قضية

---

(١٤) إدموندو أوجورمان ، اكتشاف أمريكا (المكسيك Fondo de Cultura Economica ، ١٩٨٤ ، ص ٤٩) .

أوجورمان بالترنح فى فلك النظرة الأوروبية وتفقد مسوغاتها . ورغم المنطق الظاهرى لهيجل فإنه عندما رفض اعتبار العالم الجديد مجالا فى التاريخ العالمى ، قد وضع نفسه فى موقف غير محمود .

ورغم أننى لم أكن أكثر من مدون متواضع للمناقشات الدولية ، إلا أننى أصبحت واحدا من المشاركين فى أوارها : وهكذا لم أقاوم الانحياز إلى رأى المعارض لأسبانيا والمؤيد لأمجلترا ، ذلك الذى توصل إليه أوجورمان فى وصفه «المفتاح الحقيقى للوجود التاريخى الأمريكى» . وهذا يعنى وفقا لقول أوجورمان ، التلقى الضمنى «لمصدر الحياة» ، أو بمعنى آخر كما قال آخرين «التعرف على أوروبا جديدة» (١٥) .

لقد اكتشف وقدم اثنين من هذه المفاهيم . أولهما أن الأسبان والبرتغال غزوا أمريكا ، والآخر أن أمجلترا استعمرت أمريكا . ولتلق على مآثيته فى الشق الأول ، أو مانسميه اليوم أمريكا اللاتينية : لقد أكد أن ذلك حدث بسبب أن الأسبان قد «قرطوا فى دورة التاريخ» .

أمريكا الأسبانية لم تكتسب الأصالة التى تصبغها بصبغة متميزة باعتبارها النموذج الذى منحها الحياة . وهى لم تغير من تراثها وتقاليدها بتكييفهم للظروف والأحوال ، وهكذا لم تنجح غرس شجرة جديدة على الأرض الأمريكية (١٦) .

ولكن إذا كانت أمريكا الأسبانية قد أخفقت «كتعرف على أوروبا جديدة» ، ففى المقابل نجحت أمريكا الأمجلو ساكسونية فى ذلك ، ويرجع إلى ذلك أنها الآن الدولة التى ترتفع فيها حرية الفرد وعمله إلى مرتبة القيمة الاجتماعية المتميزة . لقد أورد أوجورمان أن الولايات المتحدة ماهى إلا «النموذج البدئى الجديد» ، إنها أمريكا الأخرى إذن ، حيث حول النموذج الأوروبى نفسه إلى نظام اجتماعى جديد ، أتباعه من طراز تاريخى جديد يعرف بأنه - ودون أى ميل للهوى - أمريكى بحكم تعريفه (١٧) .

لقد أنهى أوجورمان نقاشه بمسحه من الاحترام والتبجيل لأمجلترا ، التى سمحت

---

(١٥) المرجع السابق ، ص ١٥٣ .

(١٦) المرجع السابق ، ص ١٥٦ .

(١٧) المرجع السابق ، ص ١٥٧ .

بتزييف تاريخ أمريكا بامتياز فائق : لقد أخبرنا أن «أمريكا الأنجلو ساكسونية ، قد وصلت إلى أعلى ذرى النجاح التاريخي» (١٨) .

فلو صدقنا قول أو جورمان ، فلن يتبقى لنا شيء نحن الأمريكيين الأيبيريين ، عدا أن نوافق على أننا ثمرة من ثمار أسبانيا التي أخطأت للحاق بعجلة التاريخ ، وهو اكتشاف فاشل لم ينجح في «غرس شجرة جديدة لأرض أمريكا» ، ونجح فقط في رأى أو جورمان «أن يعتمد بلا تحفظ على المجاز وعلى الغموض في كل مناحي حياته» . والذي يتضمن التعرف على المعنى الوجودي للفرق الطرق دون هدف واضح» .

وطالما عنى الأمر بالأمريكيين الأصليين ، تخرج استنتاجات أو جورمان محدودة وسلبية ، حتى أنها لتعدو كونها ترديد للتأكيدات القديمة بأن الأمريكيين الأصليين يفتقرون إلى ملكة العقل . ويؤكد أو جورمان «على أن المواطن الأصلي قد ظل على الهامش لأنه يفتقر للإرادة أو القدرة ، أو كليهما» (١٩) .

وسوف أودع مناقشة آراء أو جورمان جانباً ، لفحص منظور لم يضع حداً للجدل والعداوات - وهو شيء مستحيل الحدوث من كل الجوانب - إلا أنه ساعد في الأقل على أن يعيق الحقائق التي تؤثر بدرجة كبيرة على هؤلاء الذين اضطلعوا بجزء في العملية التاريخية التي بدأت ١٤٩٢ . والأمر لا يتعلق بهم فقط ، بل بأسلافهم من الأمريكيين الأصليين ، والأفارقة ، والأوربيين ، والآسيويين ، وغيرهم . وبهذا ، فأنا أعنى أن المنظور الذي اقترحه لا يقصر نفسه على الماضي ولا يستبعد أية مشاركة ، بل يفتح أبوابه للتأمل حول الماضي والحاضر ، وأبعد من ذلك التفحص الخلد للمستقبل .

ورأى أن نتبنى وجهة النظر القائلة بأن الاكتشاف يلفد معناه ، إلا من الزاوية الأوربية فقط . فسواء أكان كولومبوس يعرف أو لا يعرف الأرض التي وصل فوقها ، إلا أن الحقيقة هو أن هذه الرحلة الأولى قد كشفت شيئاً فشيئاً للأوربيين ، وكذلك لكل شعوب العالم القديم ، وجود قارة أخرى ، لم يكن لديهم أدنى معرفة عن وجودها . ولهذا ، فبمجرد أن نوافق على أن كولومبوس وطأ أرض ما ، وأن هذه الأرض أطلق عليها فيما بعد اسم أمريكا حتى وإن يكن لم يعرفها ، فإنه وجدها بالصدفة وهكذا اكتشفها .

ولكن عند الحديث عن اكتشاف أمريكا من وجهة النظر الأوربية ، فنحن نرحم أنفسنا ،

---

(١٨) المرجع السابق ، ص ١٥٥ - ١٥٦ .

(١٩) المرجع السابق ، ص ١٥٧ .

من مفاهيم اعتنقها غيرنا ، وهم هؤلاء الذين « تم اكتشافهم » ، ثم تم غزوهم وبالتالي إخضاعهم . ونحن نعرف أن المايا وآخرين - الناهوا ، والمكسييتكس والكويشواس - لم يشاهدوا هذه الأحداث بأساليب مختلفة فقط ، بل تركوا أيضا شواهد مدونة بالرموز وصورا رمزية منقوشة تعد دليلا على وجودهم ، ثم بعد ذلك بوقت قليل ، تركوا كتابات بالأبجدية الهجائية تم تطويرها للغاتهم ، وشواهد على وصول أشخاص ذوى لحى طويلة ، يسكنون باسطوانات يطلقون منها النيران - والذين غزوا وامتلكوا أراضيهم ، وحاولوا اجتثاث معتقدات أسلافهم ، وبإختصار لتحويل أساليب معيشتهم وتغييرها - وما يعنيه ذلك لهم .

وقد تبادت وجهات نظر المهوورين من المكسيكيين ، والمايا ، وبعد ذلك الكريتشوا وآخرين ، فى القصائد الشعرية الملحمية ، التى اعتبرت فى ذات الوقت مراثيات ينظر إليها كأدوات تعبير ذاتية لهذه الشعوب ، الذين « يعتبرون أنفسهم قد تعرضوا للإبادة والمعاناة عن طريق هذا القدر المهلك المؤسف (٢٠) » ، كما جاء فى واحدة من أشهر أغانيهم .

ولا يجب أن نتجاهل ذكر آخرين ، من قبيل الأفارقة الذين حشدوا ليعملوا كعبيد فى العالم الجديد . وتزامن دخولهم هذه الأرض الجديدة مع ظهور الفاتحين الأوربيين ، وبخاصة الأسبان ، والبرتغاليين ، والانجليز ، والفرنسيين ، مما أدى إلى صدمة عنيفة ، وإلى مواجهات ومصادمات . إلا أن ذلك فى نفس الوقت ، أدى بمرور الزمن ، أن يلتحم هذا المزيج الملائم من الأجساد والأرواح ، ليؤدى إلى نوع من الأنصهار والتذوابع الحضارى . وبالتالي يصبح من الضرورى تأمل هذه الأحداث وتأثيراتها الحالية ، فى كلا جانبيها ، الجانب الردى المقيت إلى جانب الجوانب الايجابية المتأصلة فى وجود أمريكا وسكانها .

وهناك عبارة مكتوبة بالأسبانية إلى جانب الفرنسية والانجليزية تفيد بأنه « إن تزامن وجود أشياء أو أشخاص فى مكان بعينه يؤدى عادة إلى التصادم فيما بينها » . بالقوة والتناحر ، مثلها فى ذلك مثل قوات محاربة تواجه أخرى ، إلا أن تلك العبارة قد تعنى أيضا معنى الاقتراب واللقاء على طريق كل المواقف التى قد تؤدى إلى التقارب والأنصهار . وهذه الكلمة التى استقيت تعريفاتها اللاتقة من قاموس Dictionario de la

---

(٢٠) أرجع إلى الشواهد الوطنية التى جمعت فى كتاب L'Envers de la Conquete ، طبعة

ميجول ليون پورتيللا (ليونى ١٩٧٧) .

Academia من الأسبانية ، ومن قاموس روبرت ولاروس الفرنسيين ، ومن قاموس أक्सفورد وويستر الانجليزيين هي كلمة encuentro بمعنى المواجهة أو التصادف ، أو اللقاء الغير متوقع أو الصدام ، وهي encounter بالأسبانية ، و recontre بالفرنسية .

وكان لابد من الإشارة إلى تلك الكلمة لكي توضح أن كلمة encounter لها نتائج ثابتة وباقية ، خيرا كانت أم شرا ، على الأفراد الذين يقطنون ليس فقط في قارتين مختلفتين ، وإنما أيضا في نصف كرة آخر من نصفي الكرة الأرضية . وقد كان العالم الجديد بالنسبة للأوروبيين بمثابة نصف الكرة الذي لم يكن لهم به علم من قبل ، أما العالم القديم فقد بدا أمام سكان أمريكا عبارة عن مجموعة من القارات ولت حضارتها الانسانية وأصبحت تنتمي للعصور القديمة .

وفي التاسع من يوليو عام ١٩٨٤ ، وفي أحد الاجتماعات التي عقدت عن أمريكا اللاتينية والحملة الأسبانية والذي عقد في سان دومينجو ، كنت عضوا في المجموعة التي قدمت اقتراحا للحكومة المكسيكية ، بأن يصبح عنوان الاحتفال بالذكرى الرابعة هو «اللقاءين عالمين» . ولأحاجة لي بالقول ، بأن هذا الاقتراح قبول من بعض المشاركين باعراض واضح ، مفسرين اقتراحنا على أنه محاولة لإبعاد أسبانيا وكولومبوس من شرف اكتشاف العالم الجديد . واعتري بعضهم السخط الشديد لدرجة أنهم طالبوا بوضع أكابيل الزهور في اليوم التالي على النصب التذكاري المقام لتخليد كريستوفر كولومبوس بل ووضع حراسة على هذا النصب . وعارض آخرون اقتراحنا لأسباب أخرى شديدة الاختلاف ، موضحين أن كلمة اللقاء تغفل عن التعرض للعنف الذي استخدمه الغزاة وقتل الملايين من المواطنين الأصليين . لقد رأى هذا الفريق أو رغب في أن يرى المفزى الايجابي لهذا الاصطلاح ، ألا وهو التقارب والعلاقات الودية rapprochement ، دون أن ينفذوا إلى المعاني الأخرى التي يحملها ذلك المصطلح ، بل قد يكون هو المعنى الأساسي (ففي كلمة تلاقى encounter ، يأتي مستطع counter ، وهو مايعطى مفهوم ومعنى الصدمة ، والمواجهة ، والنضال والصراع) .

وفي هذا المقام ، يمكن القول أنه لما كان هذا النقاش نفسه يفسح الطريق إلى مصادمات عنيفة ، أفليس من الأفضل التخلي عن هذا وانتهاج طريق آخر حتى لوحة تجريدية للاحتفال بالذكرى الرابعة ، ونزيل القلق عن بعض الحاضرين؟ وجاءت الاجابة على لسان

كلود ليثي - شتراوس ، الذى تساءل إذا لم يكن من الأفضل أن نمتنع من الأساس عن الاحتفال بالذكرى المثوية الرابعة . وعندما تناول تعبير « التلاقي بين العالمين » ، أوضح أنه أن الأوان لتأمل مزدوج :

لا أعتقد أن على الغرب أن يظل دائما ملغماً الحدود على الجرائم التى ارتكبتها فى العالم . وليست مناسبة الاحتفال بالذكرى المثوية الرابعة فرصة لاعتلاء شأن عالم على العالم الآخر ، بل لابد أن يكون فرصة لتأمل مزدوج متبادل ، مشعبا ببعض الأسف مما حدث ، ولكن متشعبا فيما يمكن أن يحدث . والأهم من كل ذلك لنرى إذا ما كان السكان الأصليون الذين لازالوا على قيد الحياة ، لديهم ثمة معرفة ببيئتهم الطبيعية التى لم تستغل بعد (٢١) .

وهذا صحيح تماما . فمن المهم أن نرجع إلى الوراء من أجل أن نتأمل فى مغزى اللحظة الراهنة التى تسم بداية شمولية الانسانية وأن العالم أصبح قارة صغيرة . و يصبح من الأصح إذن أن تقر الدول الأعضاء فى منظمة اليونسكو وعددها ١٦٣ دولة بالاجماع على اقتراح المكسيك بأن يطلق على الاحتفال اسم « الذكرى المثوية الرابعة للالتقاء بين عالمين » . والمؤتمرات التى وجدت فى فرنسا كما وجدت فى روسيا وبولندا واليابان ناهيك عن مجموعة الولايات المتحدة عن « الالتقاء بين عالمين » ، كلها تتفق على وجهة النظر تلك . وهناك مدعاة للسرور فى الاطلاع على أن ممثلى أسبانيا الملك خوان كارلوس ورئيس الوزراء فيليب جونز الديدج وشخصيات مرموقة ومؤسسات أخرى عادة ما يلتمحون إلى مفهوم « التلاقي بين عالمين » ، وهذا يوضح أهمية أخذ الآخرين ، من أمثال سكان أمريكا الأصليين والأفارقة فى الاعتبار .

ومن هذا المنطلق يجب أن نستجمع لما يقوله المتحدثون باسم الملايين الأربعة من الأمريكيين الأصليين الذين عانوا آلام الفز ، حتى وهم يعلنون عن ظروف حياتهم السيئة التى يعيشونها الآن . وينطبق نفس الشيء على الأفارقة ، الذين ساهموا فى إثراء الأمريكتين عن طريق شعرهم ، ورقصاتهم ، وأغانيتهم ، إلى جانب قوتهم الجنسية وتحملهم لمشاق العمل ، والمرح فى ثنايا الآلام . وظروف معيشتهم الحالية بعيدة تماما عن الظروف التى تلقى قبولا لدى الغير . فالمسألة الآن تتعلق بحقوق الانسان ، كما أعلن أمانا

---

(٢١) كلود ليثي شتراوس Characters ، برنامج إذاعي فى ١١ أكتوبر ١٩٩١ .



أنطوان دي مونتسينوس ، وبارتولومي دي لاس كازاس وغيرهم كثيرين . وبعد خمسمائة عام على تجميع الجنس البشرى لازال الوضع القائم يطرح هذه المشكلة ويفرضها . ومن المثير أيضا على نفس المستوى ، أن نسترجع فى ثنايا هذا الاحتفال ، اليوتوبيات العديدة التى انطلقت فى العالم الجديد ، ليست بالطبع يوتوبيات Terre Fleurie ، أو The Fountain of Youth ، أو إلدورادو ، أو أمازون ، بل تلك التى تميزت بالنزعة الانسانية العميقة ، تلك الجزر التى « يمتلك كل فرد يعيش فوقها كل شىء يوجد عليها » ، حيث يعيش الهنود والأوروبيون فى ضوء عام ألفى سعيد جديد ، خالقين مجتمعا مسيحيا بدائيا يعيش كل أفرادها أخوة ، أو فلتذكر المستشفيات الخيرية لشكرو دي كويروجا ، أو حلم لاس كازاس بالسلام الحقيقى فى جواتيمالا ، ونضالها الدائم المستمر من أجل تحقيق العدالة وحقوق الانسان .

ومن زاوية أخرى ، من المستحيل أن نتجاهل بعدا يقلل بعض الناس بعناء من شأنه أو ينكروه على الإطلاق : ألا وهو انصهار البشر والحضارات فى قلب العالم الجديد . فلم يكن الكثيرون اليوم ليجدوا على ظهر الحياة ، لو لم يكن ذلك التلاقى . إذ تضم أمريكا اللاتينية الآن حوالى ٣٠٠ مليون متحدث بالاسبانية ، و١٦٠ مليون متحدث بالبرتغالية ، يعيشون معا كرموز على التقارب بين البشر حتى لو انحدرنا من أصول متنافرة . فأساليب معيشتهم حافلة بطرق وعناصر موروثة من أوروبا البحر المتوسط ، أضاف إليها السكان الأصليون عاداتهم ، وكلذا الأفارقة ، بل وحتى من يتحدرون من أصول آسيوية .

وقد قام مئات الآلاف من البشر الذين هم أسلاف من ولدوا فوق أرض هذا العالم الجديد ، بتطوير حضارات وثقافات غير عادية ، موجدين أساليب فنية جديدة فى الرسم ، والنحت ، والعمارة ، والموسيقى ، والرقص ، والأدب . وأصبح هذا العالم الجديد اليوم ، بسبب كل تناقضاته الحادة والغريبة ، رمزا لما سيكون عليه مستقبل البشرية كلها . وبعد السواد الأعظم من السكان الحاليين ، وهم نتاج تهجين وراثى كما تتم وجوههم عن ذلك ، هم جزء وحده لما ستكون عليه الأسرة البشرية الكبيرة يوما ما . وينظر مواطنو الأمريكتين الحاليين إلى أنفسهم بأجدادهم ، وأجداد أجدادهم ، وخلفهم الذين ولدوا على الزوايا الأربع للعالم ، على أنهم المواطنون الأصليون للعالم .

ولكن أن يكون الفرد مواطنا عالميا ، لا يجب أن يفقد الشخص مع كل ذلك هويته .

الشخصية ومع احساس الفرد بالفخر لأنه ينحدر من الأرتك ، أو المايا ، أو الكويتشوا ، أو الايامارا ، أو الماپوتشى أوغيرها من الحضارات ، أر من جذور أسبانية ، أو برتغالية ، أو إيطالية ، فهو لاينى يدرك ذاته فى الوقت نفسه على أنه مواطن مكسيكى ، أو كوستارىكى ، أو من كولومبيا ، أو شىلى . وعلاوة على ذلك ، فإن هذا لا يخفى الولاء للهوية الأشمل ، ألا وهى هنا الايبرو-أمريكية ، التى أشير إليها بوضوح عما قريب فى أثناء القمة الايبرو-أمريكية الأولى التى عقدت فى جوا داچارا بالمكسيك ، التى ضمت رؤساء ثلاث وعشرين دولة ، بما فيها أسبانيا والبرتغال .

وتعايشنا إلى جانب السكان الأصليين ، الذين رغم كثرة ملاقوه من سوء حظ وعنت ، استطاعوا الحفاظ على لغاتهم وأساليب معيشتهم ، يضعنا أمام سؤال أساسى أخير ، قد يجد فيه البعض مدعاة للجدل ، لكنه يجب أن يلقى اجابة شافية إذا مارغبنا أن نضمن بقاء جنسنا الأصلى . هل سنتعلم كيفية الحفاظ على هوياتنا الأساسية ، بينما نشق طريقنا نحو المشاركة على قدم المساواة مع الآخرين ، هويات تسعى ويسرعة إلى الوصول إلى منطلق اعترافنا بأننا ننتمى إلى الأسرة البشرية الكبيرة ، وننغمز فى الاتصالات والاقتصاد والتجارة التى لافتر من الولوج فيها ؟ .

إن العدد الوفير من المناقشات التى ذكرت آنفا ، ربما استمرت لثير المزيد من النقاش الذى لاينقطع حول العالم الجديد . إلا أنه مع ذلك فإننى اعتقد بوجود حقائق لايسع أى فرد إلا أن يعترف بها . أولها بالتأكيد هو بقاء أربعين مليوناً من السكان الأصليين على قيد الحياة مقيدين على لغاتهم وهوياتهم ، والذين ندين لهم بالأخذ عن فنونهم ، وحكمتهم ، واحترامهم للأرض ، وكذلك صمودهم فى مواجهة محق حضارة تلك الأعوام الخمسمائة التى مضت . وهذا الاعتراف يتطلب تكفيراً عن الأخطاء التى ارتكبت فى حق هؤلاء الناس واحترام مصائرهم . أما الحقيقة المؤكدة الثانية فهى مصداقية رجال من قبيل مونتسينوس ، ولاس كازاس ، وكويروجا ، وساهاجون ، وغيرهم كثيرين ممن عرضوا الانسانيات الأسبانية فى أجلي صورها واستمرار وجود مئات الآلاف من الرجال والنساء ، الذين يعيشون فى بوتقة واحدة مع أفراد وثقافات العالم الجديد ، يمثل حقيقة لافتر من الهرب منها ، وهى أنه رغم الكوارث والمصائب التى يجرى بحثها على أرض بلدان أمريكا اللاتينية ، يشيع الأمل عن مستقبل هذه البلاد .

إن الملائمة أو اللقاء الذى يعتبر عملية طويلة ومؤلمة للغاية ، هى السبب فى أن تصل  
الانسانية إلى الشمولية والالتحام وإلى بزوغ فجر الثروات الحضارية والثقافية للعالم .  
وكل تلك الحقائق التى سردتها إلى جانب حقائق أخرى كثيرة يجب اضافتها ، تدعونا إلى  
أن نفتح أعيننا على الحاضر وعلى المستقبل . وبهذا المعنى ، قد نستطيع القول بأنه من  
الأهمية بمكان الاحتفال واحياء الذكرى المئوية الرابعة .



## صورة الآخر وتصويره نظرة أمريكا الشمالية لأمريكا الجنوبية

فيما بين أعوام ١٦٤٨ و١٦٥٢ كتب سيرانو دي برجيراك قصة نقدية ساخرة بعنوان «العالم الآخر» ، وهى عبارة عن وصف خيالى لرحلة أسطورية وهمية إلى القمر\* . والقصة لاتصف فقط «دول وإمبراطوريات القمر» (وهو عنوان القصة فى النسخة الأصلية) ، ولكنها تقدم أيضا نظرة نقدية للحضارة الغربية نفسها . إن وضع الراوي الذى يتخذه المؤلف فى وصف الكيان «الآخر» المختلف جليا يسمح له بالاحتفاظ بوجهات نظر ، رغم غرابتها ، إلا أنها لاتخلو من عناصر النقد الاجتماعية والفلسفية . لقد كانت أوروبا ، فى مراحل الهجرة العالمية الأولى ، قد بدأت ترى «الآخر» كمكان تستطيع فيه التعبير عن أحلامها القديمة ، بل وتنقلها إليه . ولكن سيرانو أخذ موقفا مختلفا . إنه يبحث عن الطرق التى يمكن استخدام الآخر بها حتى يستطيع النظر إلى ذاته وعالمه . فهو ينظر إلى الأرض من أعلى ويصرح «بأيها الناس ، أنا أعلن أن هذا القمر ليس قمرا ولكنه عالم ، وأن تلك الأرض التى هناك ليست أرضا ولكنها قمر» .

فى المسافة النسبية بين عالمين (أو بين قمرين!) ، قد يعتبر الانتقال من نقطة مراقبة إلى نقطة أخرى أسلوبا لتصوير الآخر نستبدل فيه معيار الحكم على الذات بمعيار الحكم

---

\* هذا النص كان موضوعا لمؤتمر الاتحاد الكندي لدراسات أمريكا اللاتينية والكاريبى (CALACS) الذى عقد فى جامعة لانثال (كويبك) ٣١ أكتوبر إلى ٣ نوفمبر ١٩٩١ .

على «الآخر» لبنين في النهاية استحالة الحكم على أحدهما بمعيار الآخر . وعلى خلاف الطوبوية التي كانت شائعة في ذلك الوقت ، فإن قلب الأوضاع الذي فعله سيرانو لا يخدم مثلاً أعلى ، ولكنه بدلاً من ذلك يشتت . وتصيح القاعدة بالنسبة للآخر غريبة جداً - تغيير في المنظور يؤدي إلى فقدان الاتجاه ، ويمكن أن يؤدي إلى تشتيت فكر الشخص عندما يصبح هو ذاته موضوع النقد . والهدف من هذا التغيير في المنظور هو جعل الذات تبدو في وضع الآخر الغريب ، وأن يفتح الباب واسعاً لنقد أسلوب جمع المعلومات حول الموضوع وطريقة تصويره . وهكذا فإن العوالم ذات الأصول الحضارية المختلفة لم تصبح فقط على طرفي نقيض وتفصل بينها فجوة لا يمكن تخطيها ، ولكن أيضاً بمجرد انتشار وجهات النظر المتناقضة في داخل كل من هذه العوالم فإن المعروف والمألوف والتقليدي يصبح كله محل شك يظهر المجهول وغير المنطقي . وهذه طريقة لتناول المشكلة الهوية التي لم تحل والتي ستكون دائماً محل جدل ، وهي السؤال عن كيفية كشف الشخص عن ذاته في محاولته لكشف الآخر . وفي هذا الخصوص يبين سيرانو أننا نرى فقط مانعرفه أو مانعقدده ، وأيضاً أن صورة الذات لا تتضح ولا يمكن تمييزها إلا في علاقتها «بالآخر» . وهذا المنطق يقود سيرانو لنقد الشخص في ضوء اختراعه الدائم «للآخر» وعلاقاته غير المستقرة بهذا «الآخر» . وهو أيضاً يلقي بظلال من الشك حول جدوى ومعقولية أي أسلوب للمناقشة حول عالمين من المفترض مقدما أنهما فريدان ويمكن رسم صورة عنهما .

وفي الوقت الذي ظهر فيه «العالم الآخر» (١٦٥٧) ، كانت أمريكا اللاتينية تمثل صورة «الآخر» أفضل تمثيل ، فمن ناحية كانت تعتبر تجسيدا لاتعدام الحضارة المطلق ، ومن الناحية الأخرى كانت الصورة الشائعة عنها هي جبال الذهب ، والمغامرات المثيرة ، والأدغال المليئة بالتوابل الغريبة ، والمناظر الخلابة وكأنها الجنة . وإذا كان اكتشاف العالم الجديد يمكن أن يعزى في الواقع إلى خطأ ملاحي ارتكبه قرصان أسباني (١) ، فإن هذا «الخطأ» استخدمته أوروبا بسرعة ليصبح المسرح الذي تتمثل ذاتها فيه . وقد حدد لقاء أوروبا «بالآخر» وتجربة هذا اللقاء أساساً صورة أوروبا ذاتها . وغزو العالم الجديد اكتشفت طوبويات (يوتوبيات ويوتوبيا تعني حرفياً اللامكان) القارة القديمة موقعا تبني فيه ذاتها . بل إن اوكشافيو باز كتب يقول «إن أمريكا لا يمكن أن تفهم إلا كفصل في تاريخ

(١) آلان روكيه Alan Rouquie : أمريكا اللاتينية : مدخل للغرب الأقصى (باريس ١٩٨٧)

اليوتوبيات الأوربية» (٢) . ويرى فيرناندو آينسا أن أمريكا لم تكتشف أبدا ولكنها «اخترعت» ، إذا أردنا الدقة ، طالما أنها صورت قبل اكتشافها وكانت حلما قبل أن ترى» (٣) . وأمريكا اللاتينية التى يشار إليها «بأرض الخيال» (٤) أو «الغرب البعيد» (٥) وهى أسماء توحى «بالآخرة» ، تضم أيضا العناصر التى تشكل هويتها الذاتية المختلطة . ومع ذلك فإن صورة أمريكا اللاتينية تدل ضمنا على تعايش مختلف الكيانات الاجتماعية المتناقضة والتى يمكن أن نطلق على العلاقة بينها عبارة رنانة هى «حوار الحضارات» .

هذه التسمية المقصود بها الرد على ثلاث مشكلات ترتبط عادة بتصوير «الآخر» : الأولى ، النظر بموضوعية إلى «هوية» الأطراف المشتركة فى هذا الكيان الزائف المقلوب الذى يحاول تقديمها على أنها مجموعة متألقة . وذلك بمجموعة من الطقوس التى تتجنب الخلفيات غير القابلة للحل بأسلوب روحى غامض . والثانية بدء «التفاعل المتبادل» أو حتى «الحوار» فيما بين مختلف الجماعات كما لو كانت كل جماعة قد تكتسب فائدة متبادلة من مثل هذه العلاقة . والثالثة خلق صور قد تنقل شيئا آخر غير الصورة غير المدروسة المتحيزة التى لدى أحد الأطراف عن الطرف الآخر . ومن وجهة النظر هذه فإن نظرة أمريكا الشمالية لأمريكا الجنوبية لا يمكن إلا أن تعتبر تعبيرا لطيفا ، أو الأفضل القول بأنها ذم متنافر للهجات مما يجعل من السهل تصور عدم إمكانية التواصل معها . والفرق بين اصطلاحى «أمريكا اللاتينية» و«أمريكا الشمالية» يوضح كيف يمكن أن يتحول اختلاف الألفاظ إلى موضوع قائم بذاته قابل للبحث ، أو حتى يصيب فرعا أكاديميا معترفا به تماما . ويأتى الاعتراف أولا من النخبة الليبرالية المرتبطة «بأيديولوجيات القارة» ، ثم ينتشر من خلال وعى متنامى وتأكيد على ثلاثة أشياء : أولا مفهوم «الوطن المجرد» الذى يعطى الفرد الشعور بأنه الوسيط والسلف لهوية فريدة ، ويؤكد أيضا وجود مكان له فى

---

(٢) فيرناندو إينسا Fernando Ainsa «اختراع أمريكا . علامات وهمية للاكتشاف وبناء اليوتوبيا» ديوجين ١٤٥ ، ١٩٨٥ .

(٣) فيرناندو إينسا ، المرجع السابق صفحات ١١٤ - ١١٧ .

(٤) جاك لافاي Jacques Lafaye «أمريكا اللاتينية أرض اليوتوبيا منذ القرن السادس عشر حتى يومنا هذا» كراسات أمريكا اللاتينية ، ٤ ، ١٩٨٥ ، صفحات ٩١-١٠٢ .

(٥) آلان روكيبه - المرجع السابق .

بقعة معينة ، ثانيا الاعلان عن شعور «بالأصالة» التى قد تكون على سبيل المثال أمريكية لاتينية ، وقد يصلح كصورة لكيان وطنى يستمد منه شعور قوى بالانتماء إلى شبكة وهمية . ثالثا الرجوع إلى أنماط قانونية مختلفة لدولة معينة والتى تضعف وتقوى فى نفس الوقت حكم الكيان والشبكة ، بينما تشجع الايمان بهويتهم المعينة وإطار الشرعية المؤسساتية .

وصور «الأخر» تقاس بالمثل من الناحية الجغرافية والثقافية والقانونية . ورفض الاعتراف بالهوية بإحدى هذه الطرق يمكن أن يدفع الشخص إلى إعادة بحث حالته وشكل الوضع الذى يشغله فى نظام معين . بالاضافة إلى ذلك فإن أمريكا اللاتينية مازالت الأرض التى ترحب باليوتوبيات العظيمة التى تعرف أيضا باسم الغرب . وفى هذا الخصوص فإن آخر مطبوعات اللجنة الثلاثية لأمريكا اللاتينية يمكن أن تساعدنا على فهم ليس فقط كيفية استخدام الآخر فى خلق هوية ذاتية ، ولكن أيضا كيف أن أية صورة مقترحة للآخر هى فى ذاتها مشكلة . وهذه المحاولة تقتفى أثر تودوروف الذى يلفت النظر إلى أن الفرد لاينجع أبدا فى معرفة الآخرين لأن معرفة الآخر ومعرفة الذات هى شئ واحد (٦) .

## ١- تركيب الصورة : التفرد والغربة

كثيرا ماتحلل العلاقة مع الآخر بافتراض وجود علاقة وثيقة بين الفرد والمكان الذى يعيش فيه . وقد أثرت هذه الصيغة بدرجة ما على نظرية المعرفة المعاصرة . وكان من المقبول فى الحوارات العلمية (٧) حتى فترة قريبة ، التساؤل ليس عن شخصية المتكلم فقط ، بل أيضا عن المكان الذى أتى منه . وهذا الأسلوب يكشف عن تحيز نسبى ويوحى بأن كل حديث ينبع دائما من المجتمع والتاريخ . ولكن مثل هذا التفكير كثيرا ما يؤدي إلى الخلط بين موقع المراقب من ناحية المكان والزمان مع هوية الشخص ذاته . ويبدو أن «المكان» يقلل من أهمية «الشخص» فى ذاته ، وكأن المكان هو الذى يحدد الشخص بالعقلانية العميقة ، وكما لو كان المكان وحده هو الذى يوضح الحديث . والحوارات حول مواقف العالم الثالث وأتوية الغرب تقدم أمثلة عديدة على التفسيرات المشوهة للشخص

(٦) تزفتان تودوروف Tzvetan Todorov ، «نحن والآخرين» (باريس ١٩٨٩) ص ٢٧ .

(٧) هنرى بيهر جيدي Henri-Pierre Jeudy ، «جذع الاتصالات» (باريس ١٩٨٩) صفحات



ومكانه . وتنمو الاهتمامات السطحية وقد جنورها تدريجيا حتى أنها تكتسب بعد ذلك شعورا بالأصالة .

فى مثل هذه المواقف تعتبر المناقشات النقدية أو التجريبية غير جوهرية ، طالما أن مكان الشخص يملئ عليه أسلوب تعبيره . ومع ذلك هناك مشكلات حول هذا التأكيد على موطن المتحدث . فأى مكان يمكن أن يكون شديد الخصوصية - فيما يتعلق بموقعه وتوجهاته وأنشطته - لدرجة أن أى مراقب من الخارج سيجد نفسه غير قادر على فهمه والتعرف عليه . أو بالعكس ، فالبعد عن الآخر قد يصبح شرطا أو حتى ضمانا لموضوعية الشخص . وينتقد كارل بوبر ما يسميه «المثال الفلكى» ، ويعترض على افتراض أن ملاحظات ساكن فى كوكب الشعرى اليمانية ينظر إلينا من هناك ستكون أكثر أصالة وموضوعية عن اكتشافاتنا عن أنفسنا . وإذا لم يجد الفرد شخصا قريبا (أو حتى بعيدا) ليقارن نفسه به فيما يتعلق بالآخر ، فإن معيار التمييز لا يكون بسبب المكان طالما أن الهوية بالمعنى الدقيق لاتتكون من المكان ، على عكس ما أعلنه فريدريك راتزل فى نهاية القرن الماضى(٨) . وعلى سبيل المثال ليس هناك أساس لمقولة أن من يولد ويتربى فى أمريكا اللاتينية يتولد لديه منظور أمريكى لاثنى محدد ، لأن المكان لايفكر ولكن الفرد هو الذى يفكر . وهذه الصيغة تعتبر أيضا أن الخط الفاصل بين الهوية والآخرية ، وحتى بين الموضوعية والذاتية يمكن أن يكون فى الواقع ارتباطيا .

إن تركيب الصورة فقط هو الذى يمكن أن يعطينا الشعور بالأفلاطونية الجغرافية ، لأنه يأخذ فى اعتباره كلا من الوظيفة والأبعاد الرمزية للمكان المقصود . ومن المهم أيضا معرفة ماتشير إليه الصورة من البداية وكيفية قيامها بوظيفتها فى داخل إطار الحياة الاجتماعية، ولماذا خلق هذا التوافق الظاهر بين المكان وعالم الحضارات الأصلية . والصورة التى نناقشها هنا ليست صورة مجازية أو نسخة مرسومة لأشياء ملموسة ، كما أنها لاتشمل وسائل الاعلام المختلفة التى يتوقف عليها توزيعها . إنها تشير إلى صورة عقلية - مبنية على نموذج - توحد العديد من الظواهر وتستطيع أن تجعل منها شيئا ذا معنى . وهذه الصورة لايجب الخلط بينها وبين عالم الخيال ، رغم أنهما مرتبطان . إن الصورة تتشكل فقط حول معنى معين . وهى تصبغ وسيلة نقل هذا المعنى لدرجة أن وجودها ينحرف أولا

---

(٨) فريدريك راتزل Fredrich Ratzel الجغرافيا السياسية : المفاهيم الأساسية (باريس ١٩٨٧).

عن العوامل الخيالية التى «تصوغها لدرجة ما» (٩) كما كتب رايموند ليدروث ، وتعطيها شكلها وهيئتها .

وهناك تعاليم فلسفية منذ أفلاطون وحتى هيجل تعتبر الصورة مجرد موضوع جانبي تابع للفكرة - وهى ليست مجرد تقليد للأصل ولكنها أيضا «محاكاة للمجهول» (١٠) . وهذا الاتهام يوحى بإمكان ظهور تفسيرات غريبة وخيالية . ومن الناحية الأخرى فإن تعاليم ديمقريطس وأرسطو والتجريبيين الانجليز فى القرن الثامن عشر ، تعتبر الصورة نسخة أو تقليدا للأشياء المسجلة فى العقل البشرى - أى انعكاسا للأشياء وليس تخيلا لها . ومع ذلك فإن كلا التصورين لايلتبان اهتماما فى الوقت الحالى ، طالما أن شخصية المتكلم لا تبدو أكثر قبولا من هوية الموضوع . وبدلا من ذلك فإن الصورة تنبع من التفاعل الدائم بين كيان موجود بالفعل من قبل ، ومجموعة المدركات الحسية التقريبية .

وتتسم نظرة كريستوفر كولبس «للآخر» وأيضا الصورة التى صورت بها القارة التى أطلق عليها اسم «أمريكا» منذ ١٥٠٧ ، بالتعذيب الدائم . وقد كتب تودوروف فى كتابه «غزو أمريكا» يقول إن كولبس لايمتلك شيئا من التجريبية الحديثة - إن حجته الحاسمة مبنية على السلطة وليس على التجربة . إنه يعرف منذ البداية ما سيكتشفه . إن التجربة الفعلية موجودة إذ أنها تصور حقيقة يملكها فرد واحد ، والتى لايجب التشكيك فيها» (١١) . ومجد سيناريو آخر فى مكان آخر . فكولبس يعطى الانطباع بالتمسك بالقواعد خاصة فيما يتعلق بتسمية الأماكن التى اكتشفها : «لقد سميت هذا الرأس الجميل لأنه جميل حقا ، أو «لقد أطلقت على هذا المكان اسم «الحداث» لأن هذا الاسم مناسب له» (١٢) . إن الفكرة لاتفهم أبدا مجردة عن ظروفها ، لأن صحتها لاتحدد بمجرد رؤيتها . إن «الرأس الجميل» و«الحداث» تعرف بهذا الاسم فقط لأن صورتها استنتجت مما يتعدى صورتها الفعلية التى اشتق الاسم منها . ويضيف كولبس «أنا متأكد تماما فى قرارة نفسى أن اللجنة على الأرض موجودة فى المكان الذى قلت إنها موجودة فيه ، وهذا

---

(٩) رايموند ليدروث Raymond Ledrut «المجتمع الحقيقى والمجتمع الخيالى» كراسات دولية اجتماعية ، ٨٢ ، ١٩٨٧ ، ص ٤٤ .

(١٠) پيير كاميراد Pierre Camirade «الصورة والمجاز» (باريس ١٩٧٠) ص ٢٥ .

(١١) تزفتان تودوروف «غزو أمريكا» - المرجع السابق .

(١٢) تودوروف ص ٣٤ .

مبنى على الأسباب والدلائل التى ذكرتها أعلاه» (١٣) ، والتى تشمل حججا من الكتاب المقدس تؤيدها ملحوظاته الخاصة . وتختلط عمليات : التسمية (التي تمثل العملية الوظيفية) ، والتخصيص (العملية البنائية) ، والمعنى (العملية الرمزية) فى هذه الآلية بسبب تداخل الصورة .

وفى هذا الخصوص يجب أن نعتزف بأن كولبس لم يكن لديه وجهة نظر «متخلفة» بالنسبة لعالم «الأخر» . إن منطقته العقلية هو ذاته منطق أولئك الذين يحاولون فى الوقت الحالى تسجيل نقط لصالح أمريكا الشمالية أو أمريكا اللاتينية . وكما يرى پول اليوار ، أن الصورة كانت دائما هى الفكرة الخيالية التى لم تتحقق فى الواقع بعد أكثر منها ماتم رؤيته بالفعل . إنها محاولة لتخيل أكثر ما يتم إدراكه ولتوحيد كل تلك الأفكار فى العقل رغم تنوعها . وعندما نفعل ذلك فإن إدراكنا لمحيطنا لا ينطبق على الواقع الفعلى للمحيط كما رأيناه عند النظرة الأولى : فالصورة تقدم لنا الأداة الأساسية التى تمكنا من إجراء تفسير مؤقت فى مداركنا فى أثناء عملية التحول فى كل من المجال المادى والانسانى (١٤) . وبالطبع فإن التصور الموضوعى يصبح حقيقة فى حد ذاته ، ويؤثر على الشئ المدرك أو المرتنى تأثيرا ارجاعيا ، لدرجة أن الشئ ذاته يصبح مشوها بشكل تصاعدى - شئ بين الواقع ورؤية العقل الخاصة له . وكما يلاحظ كينيث بولدنج : «ستكون الصورة دائما ، لدرجة ما على الأقل ، خليطا من التجارب والابداع من صنع الفرد ذاته» (١٥) . وعلى كل فإن الصورة تظهر ذاتها فى نقطة الالتقاء بين ما يرى وما لا يرى ، واللذان يتوحدان بدورهما فى الصورة . فعلى سبيل المثال فكرة «الأرض تأتى من الصيغة التى يخضع فيها الجانب الوظيفى للجانب الرمزى . وهذه العملية لا تقلل فقط من الحقيقة المادية ، ولكنها تجردها وتسحبها من عالم الوجود الملموس وتحولها إلى شئ غير ملموس ، والذى يمكن بعد ذلك أن يأخذ صورة أكثر غموضا . وهذه العملية تمهد الطريق لإدراك عالم خيالى لثقافة ما ولقبول أنظمتها الادارية والمؤسسية أيضا .

---

(١٣) تودوروف ص ٢٤ .

(١٤) انظران بيلى Antoine Bailly «الحيز المكاني الخيالى - الدفاع عن جغرافية الصور» المكان

والزمان . ٤١/٤٠ ، ١٩٨٩ ص ٥٥ .

(١٥) كينيث بولدنج Kenneth Boulding «الصورة» (آن آربر ، ميتشيجان ، ١٩٦٦) ص ٦ .

والغموض المحيط بالصورة يرجع أساسا إلى المشكلات المتعلقة بالنظم الأصلية المرجعية التى يستمد وجوده منها وانتشارها . وإلى حد ما ، فإن هذا الوضع مقدر له الوصول إلى تشابه : تطابق فى المجال المادى وتماثل فى مجال الأفراد . وبهذا الوضع ، تصلح الصورة كوسيلة بديلة تستخدم مجالا واسعا من الأفكار المسبقة للجمع بين أجزاء الحقائق المختلفة. وفى تأملاته حول «معنى الصورة أو تجردها من المعنى» كتب أوكثافيو باز يقول إن منطقها يتكون من التقريب والتوفيق بين الاسم والشيء ، والصورة والواقع» (١٦) .

ويضيف : إن الصورة تعمل كوحدة قياس تجمع فى نفس كفة الميزان أشياء متناقضة مثل الحجر والريش . هذه الوظيفة التى تقوم بها الصورة تشرى الشيء بالكشف عنه ، ولكنها تستطيع أيضا أن تشوهه وتحجبه بعملية الكشف ذاتها . وإذا أردنا الدقة ، إذا كانت الصورة لا تستطيع أن تعكس الحقيقة ، إلا أنها تقربها . إن الصورة تحفظ الحقيقة من الانتشار اللانهائى بتنميطها وتوحيدها . ومع ذلك فإن الصور ليست غريبة تماما عن الواقع - كما يستنتج جون بودريار باستخدام طريقة التفكير النقدية التى أصبحت تقليدية - لأن الصور المنفصلة تماما عن الواقع سيكون من المستحيل التعرف عليها أو التعبير عنها .

وفى أماكن أخرى تنمو صورة الذات وصورة الآخر فقط عن طريق «تجميع» مختلف العناصر المادية والأفراد المتضمنين . بالإضافة إلى ذلك تصبح الصور أكثر تحديدا عندما تنبثق مناطق عليه لفظة ثقافة من الملامح الشبيهة بالصور ذاتها . وعن طريق صورهما المحددة تصبح أمريكا الشمالية وأمريكا اللاتينية هما التمثيل المعين لكيان كل منهما على التوالى بالنسبة للآخر . والواقع الخاص بكل منهما ليس فقط عالميا وقياسيا ، ولكنه يتشكل من خلال أصالة معينة تحدت هى ذاتها عن طريق التمايز ، والثقافة هى نتاج تلك العملية ، وهى تنتشر فى منطقة ما وتغرس فيها رموزا تجعل من الممكن التقاء الفكرة مع الرؤيا فى صورة معينة . ثم يأتى أصحاب المذهب الأصالة لمعاونة التمثيل التصويرى فى وصف واستيعاب مظاهره التجريبية المجهولة . وقد رأى جوان ليسكانو ، على سبيل المثال ، أن أدب أمريكا اللاتينية متشبع بهذا النوع من الوصف الذى يحاول نقل الواقع الاجتماعى ، والتاريخ ، والهوية القومية عن طريق نوع معين من الواقعية الأدبية . بل إن ليسكانو يدعى أن الكاتب «يعتقد أنه فى ذاته موضوع عالم فريد ، وأنه يجب أن يخضع

ابداعه الفنى لذلك العالم (١٧) . وبهذه الطريقة يمارس الكاتب ، طبقا للمسكانو ، نوعا معينا من الخيال ، هو الخيال الخاص بتلك الثقافة وذلك المكان . وبذلك يندمج الفرد فى جسم الجماعة ، وتبرر الجماعة مطلبها فى الوجود والشرعية .

وعلى ضوء ذلك يصبح موضوع الانتماء بسرعة ذا دلالة . وقد كتب چاك هوارد يقول «إن تأثيره على السلوك يخلق طابعا يشبه ختم القدر على طبيعة الشخص ، ومفروض عليه مثل قرار أو مهمة لم يقررها الشخص بنفسه ... بطريقة تجعل الأصالة التى قد يمتلكها الشخص أو قد لا يمتلكها تصبح نعمة تنقذ الثقافة ، أو الأفضل القول إنها تحدد نوعها» (١٨) . والاهتمام بموضوع الأصالة يفترض مقدما مشاركته فى نظام علم الوجود ، وقوة روابط الأصالة بالمكان والثقافة تجد سندها فى الاستقراء المؤسساتى للسلطات التى كانت تمارس هذا النظام . وبالطبع إن نشر هذه الصور التى تستخدم كتعريف نوعى لأمريكا الشمالية وأمريكا اللاتينية يتضاد بتطورها إلى مجرد خداع ، وإلى أقل حتى من انعكاسات للصورة . وانتهيار الصورة يحدث تدريجيا ليس بطريقة الأمر الواقع ، ولكن بالأحرى «بالرمز الواقع» . وهذا الانتقال ليس مجرد تحول من الخيال إلى الواقع غير المكتمل . ولكنه يؤثر أيضا بشكل غير مباشر على التصنيف الجانبي للنخبة الليبرالية فى أمريكا اللاتينية التى قامت بفرض مفهوم أمريكا اللاتينية كمثال وطورته كأيديولوجية لتلك القارة .

ومع ذلك فإن صورة مثل هذه الكيانات الجغرافية الهائلة لا يمكن أن توجد منفصلة عن الأفراد الفاعلين الذين يتعهدونها . وهذه الصورة لا يجب أن تفهم على أنها معادل للوعى الجماعى (على طريقة دوركايم) ، طالما أن احساس كل فرد بقارته يختلف عن احساس باقى مواطنيه ، رغم أن جميعهم نتاج نفس «الثقافة» . كما أن الصورة لا يمكن أن تكون نزوة فرد واحد ، لأنه من المستحيل أن تكون نظرية موضوعية بالنسبة لعالمه ذاته - ويمكن مقارنة ذلك بتعليقات نيتشه بأن الأنا ماهى إلا خلق صناعى من فعل الذات . وهكذا فإن الصورة فريدة من حيث تسلسل نسبها ، و«جامعة» من حيث تنوع أشكالها التى تكون

---

(١٦) أوكثافيو باز «معنى الصورة وتجربتها من المعنى» ميدياسيون ، ١٩٦١ ص ١١ .

(١٧) چوان ليسكانو Juan Liscano «الهوية القومية فى أدب أمريكا اللاتينية» دوجين العدد

١٣٨ ، ١٩٨٧ ، ص ٦٢ .

(١٨) چاك هوارو Jacques Hoarau «عناصر الجيولوجيا السلبية» المكان والزمان ، ٤٢ ،

١٩٨٩ ص ٦ .

النسيج الرمزي للمجتمع . إن الصورة التي تشمل كيانا جماعيا ضخما تتحدد فقط عندما تؤدي إلى موضوعية ملموسة - وتصبح كيانا متجانسا تعترف به حتى العناصر المكونة له. إنها تشكل الهوية الجماعية ، وتؤدي إلى تقبل السلطة التي متحكمها وتدافع عنها أيضا .

إن مقاومة النظام الرمزي هو الأسلوب الفكري الوحيد الذي يؤدي لفهم قوانين حركته ، والقادر على استيعاب الفكرة وراء الصورة . ويقدم جون أومون في كتابه الأخير «الصورة» نموذجا مركبا يمكن تبسيطه حسب الحاجة (١٩) . ورغم أنه يناقش صورا مجازية إلا أن خطوته العريضة يمكن أن تطبق على دراسة صور مختلفة إذا ما طبقنا طريقة سكوت لاش ، وهو عالم اجتماع أمريكي ، في التفرقة . فهو يركز على خمس مسائل أساسية : (أ) ماهو جوهر رؤية الصورة أو ما هي الصفات المميزة الأساسية التي تتسم بها ، (ب) من هم النظارة التي تقدم لهم الصورة؟ (ج) ماهو النظام الذي ينقل العلاقة بين النظارة والصورة؟ (د) كيف تفصح الصورة عن معناها؟ (هـ) ماهي المعايير التي تحدد وضعها؟. للوهلة الأولى تبدو هذه المسائل شبيهة بالأسئلة الشهيرة التي نشرها هارولد لاسويل ، عالم السياسة الأمريكي ، ذات الصيت في مجال الاتصالات ، وهي : «من الذي يقول ماذا ولن، وعن طريق أية وسيلة ، ومانتيجة ذلك؟» أما جون أومون من الناحية الأخرى فهو يتجنب الأسئلة غير المحددة مثل «من؟» و«ماذا؟» والتي تستخدم عموما كمرادف وظيفي . وميزة أومون على لاسويل هي أنه يقدم تناولا واقعيًا لتفسير الصورة ويركز أساسا على كفاءتها ، وهو يتجاهل ببساطة دعاوى الهوية والتخمينات حول نظم المراجع والتي كثيرا ماتعتبر أفضل طريقة لفهم العالم المبني على الصورة .

هذا النموذج ذو النقاط الخمس لايساعد فقط على فهم قدرة الصورة على القيام بوظيفتها ، ولكنه يساعد بشكل غير مباشر على فهم الشيء الذي تمثله الصورة . وأدوات التحليل التي يستخدمها النموذج يمكن أن تكون مفيدة أيضا عند دراسة العلاقة بين الذات والآخر ، أو في الحالة بين أمريكا الشمالية وأمريكا اللاتينية . وفي الواقع أن الوثائق الأخيرة الخاصة باللجنة الثلاثية تركز على أمريكا اللاتينية وتلقى الضوء على الطريقة التي تستخدم بها أمريكا الشمالية هذه القارة كنقطة مرجع وهمية في محاولاتها لتحديد وتدعيم هويتها هي ومستقبلها .

---

(١٩) جوان أومون Jean Aumont «الصورة» (باريس ١٩٩٠) .

## ٢- الأراضي الغربية والصور الطوباوية :

### أمريكا اللاتينية فى عيون اللجنة الثلاثية

وكانت أمريكا اللاتينية دائما أرضا تيشر بالأمال العريضة . هذه الجملة يمكن بسهولة نسبتها لكريستوفر كولمبس أو لبحارته الذين كانوا متعطشين للذهب ولجنة الرفاهية ، ولكنها فى الواقع من كلمات الموقعين الثلاثة على تقرير صدر أخيرا من اللجنة الثلاثية بعنوان «أمريكا اللاتينية فى مفترق الطرق» (١٩٩١)(٢٠) . ولنشير لنشأة وهدف اللجنة (٢١) : لقد تأسست فى ١٩٧٣ بمجهودات دلفيدروكفر وچيمى كارترو زينينو بريزنسكى . وقد تشكلت فى فترة الاضطرابات الدولية ، بما فيها أزمة البترول والخلافات الكبرى بين الولايات المتحدة وأوروبا الغربية واليابان . واللجنة منظمة خاصة ، ولكنها تدين بوجودها ونشاطها للفكرة الأساسية التى تقول بأن التحديات التى تواجهها القوى الصناعية الكبرى فى نصف الكرة الشمالى ، لا يمكن معالجتها على أساس فردى . ويعتقد قادة اللجنة أن المشكلات الاقتصادية ، والسياسية ، والاجتماعية ، متشابهة وتحتاج لعمل منسق وعلى نطاق واسع ، عمل يؤثر على كل مجالات المجتمع . وهذه الفكرة لافتراض فقط ضرورة التعاون المكثف والمجهود العالمى ، ولكنها تؤكد أيضا أن هذه المناطق الثلاث تشترك فى مصير واحد .

والمبدأ الأساسى للمجموعة الجديدة يستند على الاعتراف العام بالاعتماد المتبادل الوثيق بين المناطق الثلاث ، وهذا الاعتماد المتبادل هو قدرهم المشترك ، والذى من خلاله ينشأ البنيان المعاصر للحضارة الغربية . إن مفهوم «الاعتماد المتبادل» يبرر حداثة الروابط التى توحد البلدان المتقدمة فى نصف الكرة الشمالى . وهذا المفهوم يصلح أيضا كحجر أساس للمجتمع الجديد للدول التى تسعى اللجنة لاقامته . وبما يجدر اضافته أن هذا الشعار النظرى الجديد المقصود به اجراء مضادا «لنظرية التبعية» التى كانت منتشرة فى الستينات بسبب وصفها للوضع فى نصف الكرة الجنوبى ، وخاصة مايطلق عليه تنمية التبادل غير المتكافئ . ولتبسيط الموضوع نقول إن قادة اللجنة ينوون استخدام هذا المفهوم

---

(٢٠) جورج لاندو George Landou وچوليو فيو Julio Feo واكيو هوسونو Akio

Hosono ، «أمريكا فى مفترق الطرق» ، اللجنة الثلاثية ٣٩ ، ١٩٩٠ ، ص ٥٣ .

(٢١) روتلو ، ص ٥٣ .

لتعزيز المصالح المشتركة ، ولتحديد أوجه التشابه فى المصالح المعرضة للخطر ، وأخيرا لتحديد هوية مشتركة لهذه المجموعة الاجتماعية . والعلاقة بالآخر لها اعتبار هام لدى أولئك المرتبطين مع المجموعة الاجتماعية سواء لمحاولة بناء روح الانتماء ، أو تنمية الخطط للمستقبل ، أو أخيرا لتحويل البيوتوبيات التى تلمعها الموجودة فيما وراء حدودها الاستراتيجية إلى تلك الأرض التى تبشر بالآمال العريضة - أمريكا اللاتينية .

(أ) توضيح الصورة : يبدأ تقرير اللجنة حول أمريكا اللاتينية بوصف التنوع الحقيقى لتلك القارة : «إن منطقة أمريكا اللاتينية والكاريبى تشمل كل البلدان من ريو جراندى والبحر الكاريبى إلى أرض النار . والمؤلفون يعترفون تماما بالتنوع البالغ لهذه المنطقة والطبيعة غير اللاتينية للعديد من الجماعات المكونة لها» (٢٢) . ويعد إثبات هذه المقدمات الأساسية ، يضيف الموقعون : وطالما أن جمهورنا يعرف هذه المنطقة باسم أمريكا اللاتينية ، فلنأخذ سنبقى على هذا الاسم المعروف لأسباب الوضوح والاعتقاد على استعماله (٢٣) . ومن تلك النقطة أصبح وضع المشاركين - العالم ذى الفروع الثلاثة وأمريكا اللاتينية - مبسطة تدريجيا باصطلاحات لفظية تشمل الموقع ، ودور وأهداف تلك الدول كلها مستوعبة فى منطق كلى موحد . والاقتراعات التى صيغت عن هذه العلاقة لا يمكن تمييزها عن الاقتراحات الخاصة بالآخر فيما يتعلق بينياتها الداخلى ، بنفس المعنى الذى تعتبر به المناطق الثلاث نفسها. مرتفعة إلى مستوى مجموعة قادرة على التعبير عن نفسها بصوت موحد . وهذه الاقتراحات تحاول أيضا أن تقدم صورة للبلدان المختلفة المشتركة تتميز فى نفس الوقت بالعمومية والخصوصية . والميزة الثابتة فى أمريكا اللاتينية هى استعدادها للحوار - وهو شيء يجب أن تحترمه الدول الثلاث قبل الدخول فى أية مناقشات . وهكذا فإن الشروط ذاتها تعكس عملية تكوين هذه الكيانات : «الفرائد المتبادلة للتعاون المستقبلى» (٢٤) ، «مناخ الاحترام والواقعية والمعاملة بالمثل» (٢٥) ، «تدعيم العلاقات الاقتصادية» (٢٦) ، و«تكمال ديمقراطيات أمريكا

(٢٢) لانتو ، ص ١ .

(٢٣) لانتو ، ص ١ .

(٢٤) لانتو ، ص ٥٤ .

(٢٥) لانتو ، ص ١٤ .

(٢٦) لانتو ، ص ٥٠ .

(٢٧) لانتو ، ص ٤٤ .



اللاتينية» (٢٧) .. إلخ . كل ذلك يمثل باختصار الشعارات العديدة التى تذكر بالشعور «بالأخرية» : صورة لواقع مختلف عن الآخر ، ولكن هذا الوصف مسموح به فقط لأسباب اقليمية . ومن هنا ينبع افتراض ضمنى بأن هذه الكيانات تستطيع رغم كل شيء تبرير الاختلاف فى الخواص الذى يدعى مهندسو اللجنة أنهم اعترفوا به منذ البداية . وعموما فإن الصورة المرئية لأمريكا اللاتينية ، على الأقل فى إطار تبادل الحوار ، تتضمن تراجع ذلك التنوع ، وخلق وحدة عن طريق تزويدها بالشعور بالذات . وفى هذه العملية يستخدم الحوار اللفظى فقط لرسم الحدود ، ولكن هذا النوع من الاختصار اللفظى يصبح بالتدريج جزءا من شبكة للمراجع والتى تنطبع فى الذاكرة .

ب- جمهور القراء : نظرا لاستقطاب عالمين ذوى هويتين مختلفتين وقواعد ومعايير مختلفة ، فإن صورة أمريكا اللاتينية لا تتشكل - أو فى الواقع لا يمكن التعرف عليها إلا بالنسبة لجمهور معين هم سكان المناطق الثلاث العظام وخاصة قادتهم السياسيين . «إن هدف هذا العمل ، كما هو ثابت هو مساعدة مشرعى الدول الثلاث على إيجاد مكان لمجتمعات أمريكا اللاتينية والكاريبى فى إطار النظام العالمى المستقبلى» (٢٨) . والعنوان الفرعى للتقرير يقدم صورة أوضح ، إذ أن أمريكا اللاتينية تُرى فيه على أنها التحدى للمجموعة الثلاثية ، وتصبح علاقتها بالآخر ملموسة بل وحتى مهمة لدرجة أنها تسمح لأمريكا اللاتينية بأن تفهم نفسها بطريقة أفضل ، بل وحتى تكتشف الدور المحدد الذى سيجبر المناطق الصناعية على أخذ اهتماماتها فى الحسبان ، حتى لو كان ذلك يعنى أن شرعيتها لن يُعترف بها فى النظام العالمى إلا كأمر واقع . (٢٩) .

إن تجربة «الأخرية» لا تفترض وظيفة قياسية فى نظام الاستقطاب فى نصف الكرة الشمالى . إن هذا يعنى مرة أخرى الاعتراف بالتجانس الوجودى فى ذلك النصف من الكرة . وهذا التجانس مبنى على افتراض أن أمريكا اللاتينية ماهى إلا مجرد مراقب يستطيع فى يوم ما فى المستقبل البعيد الغامض أن ينضم إلى رابطة الدول المتقدمة . «إن المجموعة الثلاثية يجب أن تشجع على تكامل أعظم لديمقراطيات أمريكا اللاتينية فى مجال العالم الصناعى» (٣٠) . وهنا يكون من الجراة المبالغة فى تقدير الحوار بين

(٢٨) لاتلو ، ص ١٠ .

(٢٩) لاتلو ، ص ٤٨ .

(٣٠) لاتلو ، ص ١٤ .

الحضارات المختلفة بالطريقة التي يتبعها ممثلو اللجنة الثلاثية الذين كثيرا ما يطلبون التعاون المكثف ، خاصة إذا ما تجسد من خلال استيعاب القيم الخارجية التي قد تنطبق على كل ماهر عالمي بطبيعته . وهكذا فإن الاختلاف بين الذات والآخر ليس أكثر من الشرط الذي تخلقت منه الوحدة . وهذه المناقشة تحاول التقريب بين الخلافات بمحاولة وصف أوجه الشبه المنشودة .

(ج) أسلوب التنفيذ : الأسلوب المتبع في هذه المناقشة «لآخر» ينبع من التفريق بين قارئتين مثاليتين ، رغم أن الأسلوب لا يقتصر على هذا المجال . والمرحلة الأولى من تنفيذه تتضمن الاعتراف بأن «نحن» لا يمكن أن توجد مستقلة عن «هم» . والمثلث المكون من أمريكا الشمالية واليابان وغرب أوروبا ، يمثل الطراز البدائي للمركزية المكانية - بما في ذلك مركزية الكون . والتركيز الوفير في الامكانيات الاقتصادية في هذه المنطقة يستبعد على الفور أية امكانيات بديلة . وفي تقرير آخر يعتبر بعض من الموقعين من أعضاء اللجنة الثلاثية أمريكا اللاتينية «مجتمعا ذا هوية محددة ومركزا اقتصاديا حيويا» . وهذا يعكس روح المنطقة وإن لم يعرفها (٣١) . والنظام الذي يدعم صورة أمريكا اللاتينية ، من المحتمل أنه ينبع من توجهات سياسية دولية مختلفة تعتبر سياساتها وعدا وأملا لأولئك الذين لم يسعدهم قدرهم القومي بالانتماء إلى مجموعة البلدان الصناعية المتقدمة (٣٢) . إن انتشار هذه المفاهيم لا يمكن إلا أن يؤدي إلى إثارة مخاوف الدول النامية من أمريكا اللاتينية . «إن دول المجموعة الثلاثية يجب أن تُعلم شعب أمريكا اللاتينية كيفية عمل أنظمتهم السياسية ، حتى يصبحوا هم أنفسهم أكثر فاعلية في التعامل مع مصالحهم ومشكلاتهم في علاقاتها بحكومات البلدان الصناعية» (٣٣) .

ومن ناحية أخرى فإن التصنيف كمركز وأطراف لا يشكل إلا مرحلة انتقالية في أمريكا اللاتينية . وصورتها صورة وصفية تحكى قصة السيطرة التاريخية الطويلة ، والتي تبلغ ذروتها باختيار النظام العالمي للمنطقة كعضو جديد به ، وأغرائها بنمط النموذج الغربي .

---

(٣١) ميريام كامبس Myriam Camps ، ريوكيشي هيرونو Ryokichi Hiruno ، كارستن لورسن Karsten Laursen ، «بلدان المجموعة الثلاثية في الاقتصاد الدولي في الثمانينات» ، Triangle Papers ، ٢٣ ، ١٩٨٢ .

(٣٢) لاندو ، ص ٧ .

(٣٣) لاندو ، ص ٥٢ .

وهذا الاختيار ليس بالضبط الامبريالية التقليدية ، ولكنه بالأحرى نظام مستتر للنشر المقصود به نقل بعض قيم البلدان الصناعية إلى أمريكا اللاتينية . وتكامل اليابان مع الغرب يشهد على صلاحية هذا النظام وعلى صلاحية سياسة التكامل بشكل عام . وبالطبع ليست كل المناطق تحت التوسع مناطق « حقيقية » فبعضها أماكن غريبة ووهمية ، والتي تمثل فوق كل شيء نظاما للانتشار المقصود به أن يكون مرشدا للسلوك السياسى لأمم أخرى.

وهكذا فإن الاستراتيجية التى استخدمت لصياغة صورة أمريكا اللاتينية - وهى صورة مرتبطة بصورة الغرب (بما فى ذلك اليابان) - تتوقف فى أغلبها على المجهودات الفردية لموقعى التقرير الثلاثة . وهم يتكلمون ليس فقط باسم اللجنة الثلاثية ، ولكن أيضا باسم المجموعة الثلاثية ، وباسم أمريكا اللاتينية وباسم النظام العالمى . «إن تحقيق ديمقراطية فعالة ومستقرة فى هذه المنطقة والمحافظة عليها هو الهدف السياسى الرئيسى الذى تتقاسمه بلدان المجموعة الثلاثية ، وأيضاً شعوب أمريكا اللاتينية والكاريبى» (٣٤) . ولتحقيق ذلك يجب ارساء أسس مشتركة تخدم كل من مصالحهم الخاصة ومصالح كل العالم . ونتيجة لذلك يجب عدم تشجيع التدخل غير الفعال من جانب المثليين السياسيين الدوليين فى شئون أمريكا اللاتينية . «إن مشكلة أمريكا اللاتينية الكبرى فى الوقت الحالى قد تكون ضعف نفوذها أكثر من اللازم فى مجال شئون المنطقة وليس العكس» (٣٥) .

وبذلك فإن صورة الآخر هذه ماهى إلا مجرد وسيلة لتصوير الذات طالما أن وجهة نظر هؤلاء الثلاثة تتحرك أساسا لتأكيد ماهو معروف وملغى لهم . و كل مايقع جنوب ريوجراندى ، إذا ما تكلمنا عن أقصى حد ، ليس له أهمية إلا فيما يقدمه لتحسين صورة الذات ، كما يقر المشاركون الثلاثة فى اللجنة : «يجب على بلدان المجموعة الثلاثية ، بهدف تطوير سياسة مناسبة للتحديات التى تواجهنا فى أمريكا اللاتينية والكاريبى ، أن تعطى لهذه المنطقة أولوية عليا تتطلب وضع مصالحنا فى الحسبان» (٣٦) .

(د) تطوير السمات : إن التناقض فى الوضع يكمن فى الاعتراف بأمريكا اللاتينية

---

(٣٤) لاندو ، ص ٥٢ .

(٣٥) لاندو ، ص ٤٠ .

(٣٦) لاندو ، ص ٤٣ .

ورفضها فى نفس الوقت باعتبارها الآخر . وهذا الموقف ذو الوجهين وهو مبدئيا موقف تكميلي ، بدأ يظهر فى المناقشات الثلاثية باعتبار الآخر «مأساة» و«أمل» فى نفس الوقت . والأسى هو الذى يبرر التسلط . لقد ظهرت صورة القارة فى البداية من خلال اختبار قاس . والتاريخ ذاته يشهد على انعزال المنطقة . وإذا كان غزو واستعمار أمريكا اللاتينية يشير إلى بداية «خروجها من العبودية» أو تحريرها ، فهو أيضا يمثل ضعف المنطقة وهامشيتها فى الشؤون الدولية . وكما يلاحظ المشاركون فى اللجنة ، كانت أمريكا اللاتينية حتى منتصف القرن التاسع عشر تستخدم كمصدر للمواد الخام لعدد من البلدان الأوروبية مثل أسبانيا ، وبريطانيا العظمى ، والبرتغال ، وفرنسا ، وهولندا . ومن الناحية الأخرى فإن العديد من البلدان التى حصلت على استقلالها فى ذلك الوقت استطاعت أن تدعم وضعها «وإن كان بشكل غير منتظم فى بعض الأوقات ، وأن تكتسب مزيدا من الحكم الذاتى والاحترام فى مجال الشؤون الدولية» (٣٧) . إن رياح التغيير الديمقراطية التى هبت على أغلب بلدان هذه القارة فى السنوات التالية كانت إشارة إلى تزايد نفوذها على القوى السياسية العظمى فى العالم .

والمأساة فى كل ذلك هى أن البنيات السياسية المستقرة قد أضعفتها الاضطرابات الاجتماعية والاقتصادية التى تهز القارة . وقائمة الفشل فى جانب «الآخر» ، تشير إلى انتصار قيم الجانب المضاد الذى يهتم بالتركيز على هذا الفشل وذكره تفصيليا : اتساع الفجوة بين الأغنياء والفقراء ، وانخفاض فى دخل الفرد فى إحدى عشرة دولة منذ ١٩٨٠ ، وتزايد الديون الخارجية بشكل غير قابل للتحكم فيه ، وارتفاع موجه الجرائم والارهاب وتجارة المخدرات ، ومشكلات بيئية وبخاصة فى الأمازون ، و«استنزاف العقول» .. إلخ . كل هذه المشكلات ساهمت فى تكوين صورة بدائية لأمريكا اللاتينية . وكما يعترف مثلو اللجنة الثلاثة «كانت أعوام الثمانينات هى عصر التدهور فيما يتعلق بالتنمية الاقتصادية الاجتماعية فى أمريكا اللاتينية ويرى «الآخر» من خلال صورة تكونت أساسا بسبب البعد والنفور ، والمصالحة لا ينظر إليها إلا كخطوة نحو استعادة العلاقات بشكل حاسم . والأمل الذى يدق أعضاء اللجنة الثلاثية يتضمن الأفعال إلى جانب الأحلام . والتوتر التاريخى الذى يتسم به تطور أمريكا اللاتينية هو نتيجة لهذا الاعتبار الثنائى : فالصورة

المقترحة تخضع لممارسات وأخلاقيات غمها . وهذا يذكرنا بالاعتقاد الذى كان سائدا فى القرن الثامن عشر بأن العالم يمكن السيطرة عليه بتوليفة من العقل والعقلانية فى مجال العمل الانسانى . وتصبح الصورة ذات معنى إذا أخذنا أمريكا اللاتينية ككيان جماعى . وعلاوة على ذلك فإن أمريكا اللاتينية تعتبر نفسها ، من خلال هذه العملية ، مشتركة فى مصالحة على نطاق العالم - وخاصة مع أوروبا التى اضطهدتها وقمعتها على مدى السنين . وقد كتب الثلاثة يقولون «إن نجاح المجهودات الأمريكية اللاتينية فى إعادة الحيوية لاقتصادياتهم وفى ارساء مؤسسات الديمقراطية التعددية ، يشكل خطوة للأمام نحو ذلك النمط من النظام العالمى الذى يود الأوروبيون أن يروه ينمو» (٣٩) .

(هـ) المكان : المدينة الفاضلة : إن التمييز بين أمريكا اللاتينية «كوعد» وكالأرض الموعودة مازال أمرا مشكوك فيه ، على الأقل فى إطار هذه المناقشة . وبدون الاستسلام للاحتتمالات السهلة للتفسير ، يبدو مبدئيا أن الثلاثة يستخدمون أحد المعتقدات فى الكتاب المقدس : بعد سقوط «الآخر» تأتى لحظة الخلاص ، وتتخذ فى هذه الحالة شكل الأفراد الذين يريدون المصالحة مع أنفسهم وخلق وجهة نظر موحدة تشمل بعض القواعد والقيم . ومن هذا المنظور يبدو من الزيف والحفارة فى افتراض أن يمثل اللجنة تحركهم الفردية الجامحة ومصالحهم الاقتصادية الخاصة . وأمريكا اللاتينية بالنسبة لهم هى مدينة فاضلة (يوتوبيا) ذات هوية جماعية يجب تنميتها وتقديرها . وبالمثل فإن انهيار أوروبا الشرقية الايديولوجى والسياسى يرضى اللجنة بشكل كبير ، لأنه يمثل بالفعل تحقيق مثلهم العليا (٤٠) . ثم تدخل هذه المنطقة فى طابور البلدان التى تسير نحو هذه الأهداف ليس ببساطة عن طريق الديمقراطيات (٤١) ، ولكن الأهم من ذلك عن طريق تحقيق أحلامها ، أحلامها بالتغيير الاقتصادى . وتواجه أمريكا اللاتينية اليوم صورة نفسها فى «مرحلة تاريخية عظيمة» (٤٢) بالنسبة للسلام العالمى الذى يجب تنميته .

من المهم إدراك أن اليوتوبيا ماهى إلا فكرة خيالية وغير واضحة عن أصل أمريكا

(٣٩) لانتو ، ص ١٥ .

(٤٠) لانتو ، ص ٩ ، ٦ .

(٤١) چاك زيلبرج : «أساطير معاصرة : ديمقراطية أمريكا اللاتينية» «المجلد» ٢٦ ، ١٩٨٩ ، صفحات ٣١-٢٧ .

(٤٢) زيلبرج ص ٩ .

اللاتينية ، وبالتحديد هي من خيالات كريستوفر كولمبس الذى كان يرى أمريكا اللاتينية باعتبارها الجنة على الأرض ، ومن خيالات لاس زاس الذى نسب صفات مثالية للطبيعة الودودة لشعوب القارة الأصليين . كيف ننظر إلى ذلك اليوم؟ إن المشكلة تبرز الصعوبة فى فهم وإدراك «الآخر» ، طالما أن أفكارا مثل أفكار كريستوفر كولمبس منذ خمسة قرون ماضية أو حتى تلك الأفكار التى يعتنقها مثلو اللجنة الثلاثية اليوم ، مازالت مستمرة فى التكرار . ومثلو اللجنة لا يبدو عليهم الحنين إلى زمان الامبراطوريات العظيمة ، ولا هم متشككون حقيقيون . إن إدراكهم لأمريكا اللاتينية هو ذاته نفس الإدراك الذى لدى العديد من المنظمات الدولية التى تعتمد على الوعظ الأخلاقى لنقل «الطريقة الصحيحة» للآخر ، بمعنى آخر إنهم ينقلون الوظائف القانونية لمؤسساتهم الخاصة .

وهؤلاء عندما ينظرون إلى أنفسهم ستكون نظرتهم مصحوبة دائما بأحكام تافهة وصمت طويل . وستوجد هذه الأحكام التافهة بسبب مقاييسهم الاعتبارية وعدم اتزانها النسبى . وستوجد فترات الصمت الطويلة عندما يظهر الآخر نفسه المتضارب والتناقض الذى يهديه الكيان الذى يراقبه . وفى هذه الحالة يصعب جدا تحديد هوية الجماعة - وترجع صعوبة تحديد هذه الهوية إلى أن الشعب قد كدس داخل مجال تجريدى عن طريق شكل من أشكال الأفلاطونية الجغرافية ، وجعل متجانسا فى ثقافة لاتنقل سوى تضخيم «الطابع الأمريكى اللاتينى الذى يصعب فهمه» (٤٣) - إذا استعملنا تعبير جوان ليسكانو - لأنها لاكتسب معنى إلا من خلال ارتباطها بسوء فهم ، وفى الواقع مع انعدام الضوابط المعتادة التى تكشف نفسها فى المناقشات التى تدور حول الآخر . وتنتهى هذه الملحوظة بالسيادة الحادعة «لن؟» و«لماذا؟» والاثنتان مشكلتان فى مجالات مستقطبة غير واضحة . وقد كتب الفيلسوف مارسيل كونشى : «إن الشخص لا يستطيع أن يفهم الشئ إلا إذا كانت قوة ملاحظته قد دربت على كيفية رؤية ذلك الشئ بدقة» (٤٤) .

لقد كان الهدف الأساسى من هذه الدراسة هو تطوير أسلوب محدد للملاحظة يناسب أمريكا اللاتينية . وهذه الدراسة تثبت باصرار أن الصورة التى يخلقها المراقب لا تكشف فقط عن الموضوع المراقب ، ولكن أيضا عن المراقب نفسه . إن هذا ليس اعتذارا عن النظرة الشخصية التى تؤدى إلى استمرار وجود البعدين الرمزي والتحكمى فقط (وهو تحكمى فى

(٤٣) جوان ليسكانو Juan Liscano ، ص ٥٩ .

(٤٤) مارسيل كونشى Marcel Conche «توجه فلسفى» (باريس ١٩٩٠) ص ٣٠ .

رمزيته بعد أن أصبح مسيطرا أيضا) . لا ، إن تعريف «الآخرة» والهوية عن طريق تراكم ملامح الأصالة ليس كافيا لترجمة حوار وهمي بين الكيانات الجماعية ، ومن باب أولى لقيادة هذا الحوار . و الأسوأ أن هذه العملية تؤدي إلى طريق مسدود (انظر حوار Hoariu) ، والذي كان لاسبيل إلى الهروب منه إلا بالأمل - وتطبيق مختلف العقائد الفلسفية ، والسياسية ، واللاهوتية . وبالإضافة إلى الأمل فإن تنمية السمات المعينة لجنس بذاته قد استخدمت كثيرا كأداة لتخطي العقبات ، وهي استراتيجية تكررت في العديد من المواقف المعاصرة .

هذه الدراسة لا يمكن إدراكها مجرد فهم هذا المفهوم وحده . إن المناقشات التي تؤدي تعريف الآخر من خلال منظور أمريكا اللاتينية أو أمريكا الشمالية ، تعني أنه يجب وضع تعريف أساسي يتطابق مع خواص النظام الاجتماعي . ومن هذا المنطلق ، فإن الحوار بين المجتمعات التي اختلفت كثيرا عن بعضها البعض يمكن بدؤه بمجرد أن يتحولوا إلى ما أطلق عليه ديكار «أجناسا متميزة» تستطيع أن تعمل في «جو فلسفي» . في هذا التناول من الضروري التعرف على فضيلة خاصة أو عيب خاص في الكيانات الجماعية الضخمة غير المتطورة ، والتصرف كما لو كان لا يوجد شعب حقيقي في الموضوع . ومن الواضح أن هذه الفكرة تذكرنا بصورة هوميروس القديمة الذي نظر إلى السهم الطائر من زاوية العيب الكامن فيه ، وهو الجرح الذي سيسببه . وطبقا لآلان Alain فإن هذا النوع من التفكير هو أساس علم الأساطير .

وعلى كل فإن تعليم أمريكا اللاتينية أن تسعى لاكتشاف طبيعتها الذاتية الخاصة وأن تتعرف على سماتها عن طريق الآداب والعلوم والسياسة . سيساعدها على التعرف على خواصها الأساسية بالاشتراك في الحلم الإنساني لفهم الذات ، وتعريف ذاتها بواقع العالم المحيط بها . و يجب أن نضيف بشيء من السخرية ، أن من المحتمل أن تستطيع أمريكا اللاتينية الاستمرار بشخصيتها ولامحها المحددة على مدى التاريخ المعاصر ، فقط لأننا لانستطيع التوصل إلى حقيقتها أو فهمها . أما على المدى الطويل فمن الصعب التنبؤ بذلك . وهذه هي لعبة الموضوعية التي ناقشناها أعلاه ، كأسلوب تحديد خواص الرمز الذي يصبح عن طريقه الطابع العنوي للكيانات المتكاملة العريضة واضحا . إن الطابع العنوي والعقلاني لأمة ماسيوضن نفسه تدريجيا لأولئك المعنويين . بإعادة تشكيل ملامحه الثقافية ، والذين يمثل هذا المسعى بالنسبة لهم اهتماما خاصا أو مهنة فعلية . وما يحتاج

للبحث بعد ذلك هو الحركة الدائمة والتفتيت اللانهائي لأنظمة التعرف على السمات المعينة. هذان العنصران بالذات يحتاجان لتفسير حتى يمكن المحافظة على قوة اقناع الصورة وعلى خصوصيتها الكامنة .



## علم دلالات الألفاظ ودراسة الجهاز العصبي الانسان العصبي وعلم اللغة

### (١) نسيان علماء اللغة

يحاول جان بيير شانجو في كتابه (الانسان العصبي) (١) أن يعرف النشاط الذهني ،  
أى التفكير ، من حيث علاقته بعلم وظائف الأعضاء العصبي للمخ\* .  
منذ قديم الزمن ، مرت التفسيرات التاريخية لهذه المشكلات بمرحلة تفسير الأفكار  
القديمة ، ماهى الصورة العقلية ، وماهو المفهوم وماهو التقويم ؟ يهدف شانجو ، الذى يقبل  
هذه النقاط التقليدية بالاضافة إلى فكرة الدلالة ، إلى توضيح التماثل الطبعى والعضوى

---

(١) جان پيسير شانجو Jean-Pierre Changeux ، الانسان العصبي L'Homme  
Neuronal ، (باريس ، ليايارد ١٩٨٣ . ترجم هذا الكتاب من الفرنسية إلى الإيطالية ١٩٨٤ ،  
والألمانية ١٩٨٤ ، والانجليزية ١٩٨٥ ، والأسبانية ١٩٨٥ ، والبرتغالية ١٩٨٥ ، والصربية -الكرواتية  
١٩٨٧ ، واليابانية ١٩٩٠ ، وسيترجم إلى الهولندية

\* جان پيسير شانجو هو مدير مكتبة معهد باستير فى باريس وأستاذ بكلية دى فرانس . وقام بدراسة  
علم الاحياء فى الجهاز العصبي .

\* جان پيسير شانجو مدير مكتبة فى معهد باستير بباريس ، وأستاذ فى الكوليج دى فرانس ويخصص  
بحوئه ... فى مجال بيولوجيا - الجهاز العصبي (ملحوظة للمحرر) .

---

ترجمة : د. محمود قهصى

العصبى لهذه الأفكار ، ليصل إلى ألفاظ أقل بساطة مثل : صورة الذاكرة ، شىء عقلى ، وشىء يخص الذاكرة . يقع خلف هذه الألفاظ تحول نحو دراسة وظائف الأعضاء الحسية مع الآثار التى تبقى فى الذاكرة من الخبرات السابقة وأخيرا فكرة اقتفاء الآثار أو التتبع ، وهى فكرة دقيقة ولكنها عامة جدا لأن الحقيقة المادية لهذه الآثار ودراستها التشريحية والعضوية فى المخ يجب أن تخضع للتحديد .

يفترض شانجيو فى دراسته أن هذه الآثار ، وهى لاستغنى عن تفسير لسير الذاكرة التى لاوجود للتفكير دونها ، مرتبطة بنظام الدوائر الكهربائية تصل من أعضاء استقبال الإدراك إلى الاعصاب ، ثم إلى امتدادها ، والمحاور والتفرعات العصبية . ثم تنتقل هذه الدوائر الكهربائية من عصب إلى آخر عن طريق المحولات الكيميائية . باختصار تكون هذه الفروع العصبية شبكات عصبية . وربما لا توجد المراكز المخية بالمعنى الذى كان يصفه هذا اللفظ منذ مائة عام .

ورغم ذلك لكل شبكة تكوينها وبنيتها التى تمتد لعدة سنوات على مستويات عديدة فى المخ . تخزن الآثار عن طريق التكرار السريع للرسائل العصبية التى تكون طرق تحول مفضلة على المدى الطويل . تلك هى الذاكرة ، الأثر الدائم ، التى أطلق عليها شانجيو التخلق المتعاقب (أى التخلق الذى لا يتم داخل الجينات) من خلال السكون الاختيارى لأكثر الدوائر المتبعة ترددا . هذه النظرية لانتعاض مع البحث الذى يهدف إلى شرح التنوع الكبير فى مخ الانسان . ولنتخذ مثلا على ذلك الأطفال الموسيقيين أو الأطفال العياقة فى مجال الحساب .

يبدو أن كتاب جان بيير شانجيو لم يثر اهتماما كبيرا بين علماء اللغة . فى الحقيقة يبدو الكتاب لأول وهلة وكأنه لايعنى شيئا لعلماء اللغة . أما بخصوص اللغة بشكل عام ، يحتوى الكتاب على اشارات فقط إلى «الرمز فى الاشارات اللغوية» (٢) ، وبطريقة أخرى . بدءا من المقدمة يبدى المؤلف رأيه بدقة فى أنه «فيما يتعلق بالمخ ، فقد وصل علماء اللغة إلى طريق مسدود فيما عدا قلة قليلة» (٣) .

---

(٢) جان بيير شانجيو ، الانسان العصبى ، نيويورك ، بانثيون ١٩٨٥ ، ص ٢١٧ .

(٣) المرجع السابق ص ٨ .

لم يأت ذكر علماء اللغة إلا فى حالات قليلة ، فلم يتم تناول رسالة شومسكى عن اللغة كمعاصر فطرى فى الانسان(٤) لسبب وجيه . أما جاكويسون فقد ذكر فقط بسبب كتابه القصير Kindersprach الذى ترجم إلى الانجليزية فى ١٩٦٨(٥) . إنه ج.ب. وآتسون (١٩١٣)(٦) وليس بلومفيلد الذى ذكر كتابه فى مناقشة دراسة الطبيعة . لقد ذكر قول لاكان من أن «الحلم» وبالمثل العقل اللاواعى يشبهان اللغة فى التركيب بصيغة متشككة وأيضاً لسبب وجيه(٧) . أما سوسور فقد ذكر فقط فى البيلوجرافيا .

أما بالنسبة لعالم اللغة ، تتضح هذه الحقيقة على نحو أكمل ، حيث يستفيد شالجو من عبارات شبيهة بتلك التى استعمالها سوسور ، لكنه يستعير عبارات وتنجشتيان على نحو أقل توفيقاً :

«الدوافع العقلية لاتوجد عموماً فى حالة حرة وإنما تظهر فى نفس الوقت مستقلة وغير مستقلة بمعنى أننا لايمكن أن نتخيل أى شىء دون أن نتخيل إمكانية ارتباطه بأشياء أخرى(٨) . بالرغم من وجودها قاصرة على اللغة(٩) ، قد يفضل الشخص عبارات أكثر وضوحاً وأقدم لتتفق مع حقيقة كون «الجزء الادراكى من قيمة (الوحدة اللغوية) . يتكون من التشابهات والاختلافات بين الألفاظ الأخرى فى اللغة» وحقيقة أن القيم الدلالية للنظام تتجارب مع المفاهيم (أو مع الكلمة التى تحمل الإشارة وهى مختلفة عن المفهوم) مما يوضح أن هذه المفاهيم متميزة تماماً ... (فإن تمايزها التام يكمن فى كونها مختلفة عن غيرها) .

يظهر تأثير سوسور أكثر فى فكرة شالجو عن «المفهوم» ، عندما يبحث القيم المضادة الكامنة فى «المقعد المنثنى فى عصر النهضة» ومقارنته بـ «كرسى لويس الثالث عشر ذى الظهر العالى» و«كرسى لويس السادس عشر المنجد» وعندما قارن بين المقعد ، والكرسى، والكرسى ذى المسندين(١٠) . يرجع أصل هذا المثال بوضوح فى عمل برنارد پوتيه ولكنه

(٤) المرجع السابق ص ٢٩٣ ، والمواشى ص ٢٧٣ .

(٥) المرجع السابق ص ٣٢٠ .

(٦) المرجع السابق ص ٩ ، ٥٣ ، ١٣٣ .

(٧) المرجع السابق ص ٢٠٦ .

(٩) المرجع السابق ص ٩٨ وبخاصة ص ١٦٢ .

(١٠) المرجع السابق صفحات ١٧٨ ، ١٧٩ .

من الشائع أن نفكر فيه مثل فكرة سوسور التي عرفها شانجو عن طريق استعمالها السابق. بالتأكيد ، من الممكن أن يكون تحليل شانجو معتمداً على معارضة وتعريف «تتبع» المعنى وهو يدين بالفضل في ذلك إلى ليبنتز وأرسطو وسوسور أيضاً ، وبخاصة منذ كتابة «الإنسان العصبي» حيث يستخدم المفاهيم اللغوية الأساسية مثل : «اللفة» ، بكل مكوناتها الأساسية من العلامات والرموز» و«حروف الهجاء» ، حيث لاتمثل الحروف الألفاكار ولكن تمثل الأصوات أو الوحدات الصوتية أو الفونيمات» (١١) .

من المحتمل أن كتاب الإنسان العصبي في مناقشته للكتابة يعد الأكثر تقدماً رغم أن مستوى الكتابة في هذه المشكلة قد تم استععارته دون شك من Catalogne d'exposition Noissance de L'écriture-Cunéiformes et hieroglyphes (1982) تلك المحاولة التي قام بها أندريه ليكنام وزيجلر ، ولأن تلك المشكلات مرتبطة بالحروف الهيروغليفية بمقارنتها بالابجدية المنطوقة فقد أثارت اهتمام البحث في دراسة الأعضاء العصبية وتحديد أماكنها الممكنة والمميزة في المخ .

من الطبيعي أن يهتم كتاب «الإنسان العصبي» اهتماماً خاصاً لكل ما يختص بالعلاقة بين اللغة ودراسة الأعضاء العصبية والأمراض المرتبطة بالمخ منذ بروكا (١٨٦٣) وحتى الأعمال الحديثة . إن علماء اللغة عموماً على دراية بهذه الأعمال فقط من خلال فحصهم للأمراض والنواحي اللغوية مثل مرض الحبسة أو الأفازيا\* . بالإضافة إلى أن هذا الاهتمام بجانب اللغة محدود بنظام دقيق داخل مجال علم النفس اللغوي . ولم يحصل تأثير هذا المجال من الدراسات على أبحاث النظريات اللغوية على الاهتمام الكافي .

يجب ألا ننظر إلى كتاب «الإنسان العصبي» وعلاقته بالعلوم اللغوية من خلال المنظور الضيق لرأي المتخصص أو نتأثر بمواقفنا منه . على العكس ، يجب أن أقر الأسباب التي جعلت عملاً هاماً مثل «الإنسان العصبي» قليلة التأثير ولم تجد استجابة في مجال اللغة . حيث توضح بيانات المراجع التي تقع في ثلاثين صفحة مدى الصعوبة التي قابلها المؤلف

---

(١١) المرجع السابق ص ١٨١ أو ٣٦٨ - ٣٦٩ ، انظر أيضاً ذكر الفونيمات la و ra في اللغة اليابانية ، ص ٣٢٣ .

\* ارجع إلى العدد ١٥٠ من مجلة ديوجين في مقال دوين ألكسندر المعنون به «مشاهدات سمعية عن فيلسوف أصيب بهذا الحبسة جورج لاتيتري لورا» والأفازيا واللغة الداخلية» .

لكى يطلع على أحدث ماكتب عن الموضوعات المتصلة بهذا الموضوع . من هذا المنطلق ،  
بالتأكيد يستحق كتاب جان بيار شانجو اهتمام الكنيست ، حتى بدون الجانب التاريخي  
الفني فيه ، وعرضه للمؤلفات الحديثة عن موضوع دراسة الأعضاء العصبية المخية .

## ( ٢ ) هل تتساوى الصور التمثيلية مع الصور الخالية

بالإضافة إلى الموضوعين السابق ذكرهما ، يقدم لنا «الإنسان العصبى» منهجا جديدا؟  
لأحد الأسئلة الرئيسية فى علم اللغة العام : مشكلة التكوين وتخزين مانطلق عليه  
الدلالات أو المعانى فى المخ .

كما ذكرنا سابقا يستخدم شانجو القليل من الألفاظ التقليدية فى علم اللغة . والأكثر  
من ذلك أنه حين يستخدمها فإن استخدامه لها لا يتبع أى تعريف جامد . يكرر شانجو  
للمرة الثانية كلمة «الاشارات والرموز» (١٢) . ولكن دون أن يعترف أن تلك الكلمتين  
تشيران إلى أفكار مميزة تماما ، ولكنها ليست متفقة مع وجهة نظر فلاسفة آخرين . يذكر  
شانجو باختصار «الاشارات» و«الكلام» أو «نظام الاشارات وطبيعتها القوية» (١٣) فى  
اللغة . أن المفهوم اللغوى الوحيد الذى يستغله شانجو هو «الملاح المميزة» فقط ، بينما  
توجد المفاهيم الأخرى «الارتباط» و«الدلالات» متضمنة فى معالجته للمثال .

ولذلك يصيح مركز التحليل النظرى هو مفهوم الدلالة والمعنى فيما يتعلق بما أكده  
شانجو وأنتا نترك علم وظائف الأعضاء بالتدرج لكى ندخل مجال علم النفس وعلم  
اللغة (١٤) . هذا التداخل عند شانجو يلقى كل الترحيب والتبرير لأن فكرة المعنى  
وتحليله ، أى تحليل الدلالة فى الوحدة وفى معناها تظل هى المشكلات المركزية التى لم تحل  
بعد فى تحليل المعانى . ورغم ذلك نجد شانجو هنا يتردد فى تناوله للفكرة ولكنه يتم عن  
تناول دارس متخصص جدا يحاول تناول الموضوع من عدة جوانب بنفسه مستخدما خلفية  
شخصية تمتد من أرسطو إلى ديكارت ، من ليبنتز إلى سوسور ، ومن علماء وظائف  
الأعضاء فى المدرسة القديمة إلى السلوكيين والادراكيين فى المذاهب الحديثة .

---

(١٢) المرجع السابق ص ١٨١ ، ٣٢٠ .

(١٣) المرجع السابق صفحات ١٨٨ ، ١٨٩ .

(١٤) المرجع السابق ص ١٧٨ .

يركز هذا العمل الطويل وهو فحص ويبحث في الفروض في نفس الوقت على كلمتين : الصورة الخيالية ، والصورة التمثيلية . من الخارج نجد أن شالنجو لم يفحص أو يناقش الأسباب خلف نظريات أبيقور وأرسطو القائلة «الروح لا تستطيع التفكير دون الصور التخيلية» . يتحدث شالنجو نفسه عن «الرؤية الداخلية» (١٥) ويؤكد أن «وجود الصور العقلية لا يمكن الشك فيها بعد ذلك» (١٦) . أو أن «تتضح الطبيعة المادية لهذه الصور التمثيلية بطريقة مذهلة» . وهنا يذكرنا ببعض التجارب مثل ذاكرة الموناليزا ، التعرف على نفس الشيء من زوايا مختلفة ، لعبة الجزيرة الصحراوية وهي بالتأكيد ذات دلالات هامة من ناحية وظيفة المخ . ولكن هل تثبت هذه التجارب في الحقيقة «المادية» «الصور الخيالية» التي نتحدث عنها ؟ إننى غير مقتنع من تجربتى الخاصة أن «الصور الخيالية العقلية .... تظهر بطريقة تلقائية (أو) طوعية عندما لا نجد الشيء المادى» (١٨) . من ناحية ما ، فيما يتعلق بتوالد الذاكرة ، فى حالة الأشياء المعقدة أو فى حالة الصور من الضروري أن نبتكر اختصاراً منهجياً للتنوع الممكن الهائل بين الموضوعات ، لأن العملية العقلية للتوالد لا تبدو مشابهة للتخيل بمعناها الحرفى أو للادراك . ومن ناحية أخرى ، لقد اندهشت للمصعوبة التى يحتاجها تكوين صورة عقلية تتعدد بتعدد الموضوعات (على سبيل المثال ، وجه ، أو مكان ، أو بيت) . وأخيراً قد يندهش الفرد حين يعرف أن مفهوم الصورة الخيالية الذى عرض بأسلوب مطول فى كتاب شالنجو قد أمكن أخيراً (١٩) تطبيقه على الصور الخيالية العقلية المنفصلة التى مررنا بها جميعاً : مثل الصور الخيالية التى تظهر عند النعاس أى تسبق النوم ، والصور التى تظهر فى الأحلام ، وصور الهذيان سواء ظهرت تلقائياً أو بأثر مثير خارجى . لازلت على رأى أن كلمة صورة خيالية لا يمكن أن تشمل كل هذه الظواهر المختلفة التى ذكرناها وتشمل ذاكرة الموناليزا أو ذاكرة الحلم عند لحظة الاستيقاظ عند مقارنتها بالصور الخيالية للحلم ذاته .

(١٥) المرجع السابق فى الاستشهادات ص ١٧٣ .

(١٦) المرجع السابق ص ١٧٤ .

(١٧) المرجع السابق ص ١٧٣ - ١٧٧ .

(١٨) المرجع السابق ص ١٧٦ .

(١٩) المرجع السابق صفحات ١٩٦ ، ١٩٧ ، ٢٠٤ .

ولازلت أصر على عدم اعتبار مناقشتى على أنها ولع شديد بالصخب اللغوى عند دارس متخصص ، لأن هناك دلالات وراء كل هذه الكلمات أى تعريفها . والكلمة المتعددة المعانى هى الكلمة ذات التعريفات المختلفة حتى داخل نطاق نفس النظام . وهذه الكلمات لم تعد لها وظيفة حتى وخصوصا فى المناقشة : إن «نظرية المعرفة فى التناقضات البشرية» . قد نجد هنا أحد أهم مصادرها . وتظهر الاختلافات بين الثقافات القومية ، وبين الخلفيات التعليمية ، وبين المعرفة العلمية ، وبين المدارس .. إلخ دائما تظهر كنتيجة لما يطلق عليه «برج بابل» فى علم المصطلحات الفنية ، أى مصطلح مخترع يمكن ترجمته عالميا فى كل مكان وكل زمان ، ولكنه يعطى معانى للألفاظ أى تعريفات لها وهى معانى غريبة عن الكلمة الأصلية بشكل كلى أو جزئى .

أود أن أضرب مثالا آخر للمخاطرة فى استخدام المصطلحات . يصف شامجو بشكل جيد ، كما أعتقد ، ناتج المساحات الموجودة على سطح القشرة الخارجية ، حيث توجد أجهزة الاستقبال الحسية ، والبصرية ، والسمعية ، والشمية ، واللمسية ، أو الحركية المستقبلية . وحين تصور هذه النواحي معا تبدو وكأنها تشبه المخلوقات (إنسان أو قرد) ، وهى موضوع هذا البحث (٢٠) . ويسمى هذا النوع من الصور «القزم الحسى» و«القزم المتحرك» . ومع ذلك ، يقارن شامجو ، لكى يستطيع وصف هذه الظاهرة بطريقة أفضل ، بين هذا القزمين وبين الحرائط ، ثم بينهما وبين الحروف الهيروغليفية (٢١) .

تحتفظ كل هذه الصور الاستعارية أو المجازية خلف الألفاظ الأكثر تهودا والألفاظ الحيدانية مثل الصور التمثيلية . ويبدو ذلك فى «التشريح التمثيلى» (٢٢) . ورغم ذلك يبدو لى أن كل هذه الألفاظ ترسب اختلافات محسوسة فى المعانى رغم اختفاء كلمة «صورة خيالية» . ويشبه القزم ذو القشرة السطحية «الصورة التمثيلية لبيثته» (٢٤) ، وهى جملة ليست غير دقيقة إذا لم يتم تعريف الصورة التمثيلية بطريقة صحيحة .

(٢٠) المرجع السابق صفحات ١٥٦ - ١٦١ .

(٢١) المرجع السابق ، صفحات ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٦٠ ، ١٦٢ ، ١٦٨ .

(٢٢) المرجع السابق ص ١٥٦ .

(٢٣) المرجع السابق ص ١٦٠ .

(٢٤) المرجع السابق ص ١٥٦ .

وكننتيجة لتناول شانجو للموضوع بعدة مناهج مجازية ، جاء عنوان الفصل التاسع من «الإنسان العصبى» «المخ - صورة تمثيلية للعالم» . وهو نوع من المخاطرة فى رأى حتى إذا شرحها فى نفس الفصل بجملة مقبولة تماما : «يحتوى المخ البشرى على ثلاثة أنواع من التصنيفات الرئيسية للصورة التمثيلية فى العالم» (٢٥) .

بالتأكيد تشكل مناقشة المفهوم أو فكرة الصورة الخيالية نقطة البداية فقط فى تحليل شانجو ولم ينكرها أبدا ولكنه كون عدة تحولات . فقد استخدم كلمة أرسطو «الصور» (٢٦) . وكلمة أبيقور ، ولوكريتس «الصور الغير حقيقية» (٢٧) ، التى تؤكد المعنى الأول للكلمة «صور خيالية» ، كما قام باحياء كلمة أرسطو الصورة المطبوعة (ارجع إلى الهامش ٢٧) . وهذا اللفظ ماذى جدا حيث يشير إلى الطباعة بختم من الشمع . يثير شانجو العلاقة بين الصورة الخيالية والشيء الذى ندركه وهذه العلاقة واضحة كما يقول المؤلف وهى فى الحقيقة «علاقة حيادية وتطابق ماذى بين الشيء المستقبل والصورة الخيالية فى الذاكرة» (٢٨) . كما يؤكد شانجو «هوية الشكل ، أو تماثل الشكل بين الشيء المدرك والشيء الخارجى ...» (٢٩) . ولكن استخدام كلمة «خريطة» وهى كلمة مجردة تعتبر تحولا فى المعنى من المعنى الحرفى إلى معنى آخر مختلف تماما (٣٠) . مما يوحى بكلمة القزميات . وهذا يظهر فى الصفحة رقم ١٨٨ . بادئا بالصورة الخيالية المتماثلة فى الشكل «للشيء الخارجى» عند أرسطو وبالشيء المدرك والمتماثل الذى سنناقشه فيما بعد ، يبحث شانجو عن التحول إلى الشكل الأكثر تجريدا الذى يختزن فى المخ ، «صورة فوتوغرافية للسلامح المميزة للشيء» : «التى تشتمل على «تهذيب مكون الحواس» مصحوبة «بفقد قوة الصورة الخيالية» و«تخفيف واقعيتها» . وهكذا يصل إلى النتيجة التالية : «التماثل (بين الصورة الخيالية والشيء المدرك المتصل بها) مع الشيء الخارجى قد يختفى تماما» وبهذه الطريقة نحصل على تحول من الصورة الخيالية للشيء الادراكى

---

(٢٥) المرجع السابق ص ٣٦٧ .

(٢٦) المرجع السابق ص ١٧٣ .

(٢٧) المرجع السابق ص ١٧٣ .

(٢٨) المرجع السابق ص ١٧٧ - ١٧٨ .

(٢٩) المرجع السابق ص ١٨٨ .



إلى المفهوم «الذى يتحول تدريجيا إلى معنى مجرد» .  
 قبل مناقشة الأفكار الخاصة «بالصورة التمثيلية» و«المفهوم» بالتفصيل ، يجب أن  
 أؤكد حقيقة وهى : فى رأى أن شانجو ينتقل بسرعة كبيرة ويتجاهل سؤالا كان لابد وأن  
 يكون هو محور مناقشته على عكس رسالته ، أثار شانجو «معالجة عقلانية تنكر أهمية  
 الصور الخيالية» (٣١) . وقد ذكر شانجو مذهب فيروزبرج الذى ظهر فى بداية هذا القرن ،  
 ويذكر رأى ديكارت الذى لاحظ أن «الاشارات والكلام تشبه الأشياء التى تدل عليها» .  
 إننى أتذكر أن مارسيل كون قد أوضحت فى الخمسينات دون أن ترفض الصيغة  
 الأرسطية القديمة ، أنه فى معظم الأشكال المجردة هناك فكرة دون وجود الصورة الخيالية .  
 كانت كون تفكر فى ذلك الوقت فى علوم الرياضيات ، والطبيعة ، والكيمياء أيضا ، وقد  
 تنهى أندريه مارتينه نفس وجهة النظر عندهما كتب : «يجب أن نشير إلى أن رؤية المنزل  
 لاتقود آليا إلى العملية اللغوية المرتبطة بالشئ» ، وبالمثل فإن استعمال كلمة «المنزل»  
 لاتقود بالضرورة إلى تحريك الذاكرة ، ولكن من الممكن فى معظم الحالات ألا يوجد أى  
 ارتباط من هذا النوع ، فالنطق لا يصاحبه بشكل عام وجود سلسلة من الأفكار أو الحقائق  
 التى تتفق مع كل وحدة متتالية للمعنى . فقد يتعارض هذا مع سرعة سياق الحديث ،  
 ولكن ليس من حق عالم اللغة أن يصدر الحكم على هذا الموضوع (٣٢) . لم تستجب أمثلة  
 شانجو لهذا الاعتراض الأساسى العميق . وتفيد الملاحظة السابق ذكرها فقط فى فتح  
 الطريق أمام المناقشة ، حيث أننى لا أصدق أن أبحاث شانجو عن الانسان العصبى تتطلب  
 قبول النظرية الأرسطية من أن «الأفكار مستحيلة دون الصور الخيالية» بمعناها  
 الحرفى (٣٣) .

### (٣) المفاهيم والعبارات الدالة على المعنى

أما بخصوص استعمال شانجو لكلمة مفهوم ، سيظهر دائما فى صورة تتفق مع مذهب

(٣٠) المرجع السابق . قارن أيضا صفحات ١٧٥ ، ١٨٤ ، ١٨٦ .

(٣١) المرجع السابق ص ١٨٠ .

(٣٢) أندريه مارتينه André Martinet ، مبادئ اللغويات العامة ، باريس ، مايو ١٩٦٠ .

الطبعة الثانية عام ١٩٨٠ .

(٣٣) جان - بيير شانجو ، المرجع السابق ، ص ١٨٠ .

سوسور الأورثوكسى ولذلك بالنسبة لغير علماء اللغة ، لأنه يستخدمه كمرادف لكلمة دلالة مثلما فعل سوسور . ولكن يجب ألا ننسى أن بحث سوسور يدور حول كلمتين هما المفهوم (الذى سرعان ما يفضل عن الفكرة) والعبارة الدالة . يبدو أن سوسور يفضل الكلمة الثانية لأسباب لغوية صرفة ، وقد سار أتباعه على نفس المنهج . ورغم أنى لا أريد أن أتناول بالشرح مفهوم هذه الكلمة والتي تحتل معانى غزيرة حتى من الفلاسفة ، يجب أن نلاحظ أنه من المستحيل أن نتحدث عن مفهوم دون أن نبحث أبعاده العلمية والفكرية . وفى هذه الحالة تعتمد التعريفات على عدد من الملامح المميزة الضرورية والكافية لكى تؤكد أن حقيقة ما تنتمى إلى فئة ممتدة من الحقائق المرتبطة بمفهوم معين . بمجرد أن بدأ علماء اللغة فى اكتشاف الترتيبات التكوينية الممكنة للدلالات (تركيبات دلالية) أدركوا أن هذا المجال لا يخضع للتحاليل . وفيما عدا فى الأنظمة الفنية والعلمية ، حيث يرتبط كل لفظ بمفهوم محدد ، تختلف المعانى الدلالية فى اللغة عن التعريفات الموجودة فى القواميس . حقا ، لا أحد يستطيع تعلم المعنى الدال لكلمة ما عن طريق القاموس . تتخذ العبارة الدالة للمعنى شكلها ببطء من خلال عملية اكتساب اللغة الأولية وهى فى نفس الوقت تعتمد على الملامح المرجعية الخاصة بالحقائق أو الأشياء الإدراكية ، واللامح الخاصة بالموقف ، أى التى ترتبط بالظروف التى يظهر فيها اللفظ ، وعلى الملامح الخاصة بالسياق التى ترد فيه الكلمة (طريقة النطق أو شكل الكلام التى يستخدمها كل الناطقين للكلمة) . وهكذا تتكون نواة من الملامح المميزة المشتركة فى جميع المتحدثين نتيجة المحاولة والخطأ . تسهل هذه النواة الاتصال الاجتماعى دون أن تلج على وجود مفهوم بالمعنى الحرفى وراء كل كلمة ، وهذا المعنى يتكون من الملامح الدلالية المتصلة الثابتة والمشاركة فى كل المتحدثين . هذه هى أهم نقطة عند مارتينييه وقد ناقشناها سابقا .

من ناحية أخرى ، أثبت بيمنس أن تركيب أى معجم يتم بصورة فردية . فإن مفاهيم المتحدث الذى يفكر فى المعانى الدالة عند ذكر عدة كلمات لا يمكن أن تكون هى نفس المفاهيم التى يقصدها المتحدث عند التحدث مع غيره . ويتكون التركيب الاجتماعى لمعجم عن اللغة المنطوقة فقط من قطاعات من الملامح المشتركة تتنوع بتنوع المشاركين فى حديث ما .

تلك الحقيقة هى التى قادت مارتينييه أن يؤكد أن «اللامح المرتبطة بالمعانى الدالة»

لا تعتبر من شروط الاتصال اللغوى . ولذلك تتحول فكرة «المفهوم» (الثابتة والمشاركة عند كل المتحدثين) مثل تلك التى تتضح فى التراث الفلسفى (وعند واضعى المعاجم بصورة أقل قوة) إلى فرض هش ومبسط لشرح التكوين المخبى ، وطريقة تخزين مانسميه المعنى ، وما يشير إليه علماء اللغة بكلمة دلالة الوحدة فى اللغة . نستطيع أن نستغنى عن هذا الفرض تماما .

#### (٤) الشئ الخاص بالعقل والشئ الخاص بالذاكرة

##### والآثار المتخلفة فى المخ أو التتبع

يهتم جان بيبير شانجو ، بصفته دارسا ، بزيادة المعلومات فى المجال الذى يدرس فيه فقط لكى يرتب ويركب جميع ماكتب عن الصورة الخيالية والمفهوم . كما اهتم بكلمة الصورة التمثيلية لأهميتها فى وصف وظيفة المخ والأفكار ، ولذلك لم يحذفها من تكوينه النظرى . بالطبع تعتبر كلمة صورة تمثيلية نوعاً من الخدعة لأنها توحى فى جميع اللغات التى تستخدم الأصل اللاتينى أو الجرمانى ، بوجود عملية تحدث فى المخ وعن طريقها تتكون صورة شئ غائب أو كائن غائب فى العقل . ومع ذلك يمتاز هذا اللفظ بأنه لا يرتبط بالطبيعة الشكلية أو الفسيولوجية أو الفيزيائية ، أو أى شئ فى العقل يحدد ويعرف النشاط الذهنى ، كما أنه يعطينا فرصة الانفصال التدريجى للأشكال الغير مرتبة من الصور الخيالية الذهنية . يصف علماء النفس «الصورة التمثيلية لشئ» (يستخدم هذا اللفظ هنا بمعناه الواسع) بأنه أى شئ أو حقيقة أو ظاهرة «توجد لترمز إلى» ذلك الشئ فى غيابها ، وقد يكون بالتشابه أو الارتباط أو العادة . شانجو نفسه يبدأ بالصورة التمثيلية رغم أنه لا يقتنع بالكلمة ، ولكنه لم ينكر الشبه البسيط بينها وبين الصورة الخيالية . على سبيل المثال ، يستخدم شانجو مفهوم النموذج الأسمى الذى اقترحه روش فى ١٩٧٥ وهو نموذج شيق لتوزيع المعرفة فى المجال الجغرافى والدراسى ، كما أنه مثال على إعادة اكتشاف أمريكا بعد ظهورها فى الخريطة عن طريق خلق تعبير جديد . والنموذج الأسمى عند روش هو فى الحقيقة ليس إلا فكرة «الدلالة» عند ليهنتز والمعنى الدال عند سوسور ، وكثيراً ما صيغت فى أعمال شانجو على الملامح السيمنطيقية المرادفة

عند بلومفيلد وفترة ما قبل سومور . بالإضافة إلى ماسبق ، يتحدث شانجو عن الصورة العقلية بقدر أكبر من الحرية كما يتحدث عن الشيء العقلي (٣٥) كنتيجة لحداية هذه الألفاظ . وأخيرا يصف لنا شانجو ماسبق وأطلق عليه الصور الخيالية ، والمفاهيم ، والنماذج الأصلية والصور التمثيلية باستخدام كلمة حيادية فيما يتصل بأصلها الفسيولوجي وهي «صور الذاكرة» . وهذا اللفظ يعتبر أكثر دقة حيث أن كلمة (عقلية) Menpal أو (ذهنية) مشتقة من اللفظة اللاتينية mens ، والتي بدورها مشتقة من الفعل memini بمعنى «أتذكر أو استدعي» . وهكذا ينتقل شانجو من صور (٣٦) الذاكرة إلى الأشياء الخاصة بالذاكرة (٣٧) . والكلمة الأخيرة هي الأكثر دقة لأن كلمة أشياء كلمة أشمل . ولهذا فإن كلمة الذاكرة تقدم لنا مشكلة رئيسية في التخزين ، وبعد ذلك يناقش شانجو الآثار المتخلفة في المخ ولكنه استخدم كلمة أخرى بصورة مجازية . وهذه الكلمة غامضة جدا لأنها أخفت لمدة طويلة جهلنا بالطبقة الأساسية الفسيولوجية التي تقوم عليها الصور الخيالية والمفاهيم أو الصور التمثيلية ذاتها من خلال المقارنة التي تقعدها مع تسجيلات الفوتوجراف (٣٨) . وأخيرا يقدم شانجو كلمة جديدة مرتبطة بالذاكرة وهي المشكلة الأساسية في أسلوب واضح تماما ، وهي كلمة التتبع ، وتظهر دون مقدمة تقريبا (٣٩) . ومرتبطة بكلمة الآثار المتبقية (٤٠) في نهاية الفصل الخامس (الأشياء العقلية) ، ولكن في نهاية العمل تظهر منفردة (٤١) .

إننى لا أدعى أن شانجو كان على دراية بارتقاء مجموعة الألفاظ التي يستخدمها ولكن يمكننا تتبع هذا الارتقاء في النص قام شانجو نفسه وكل من سبقه (وبخاصة في العشرين سنة الأخيرة) بتعريف هذا التتبع البيولوجي والفسيولوجي بدقة أكبر ووضع

---

(٣٥) المرجع السابق صفحات ١٧١ ، ١٧٩ ، ١٨٠ ، ١٨٥ ، ٢١٨ ، ٢٢٦ والتي اشتق منها عنوان الفصل الخامس .

(٣٦) المرجع السابق ، صفحات ١٧٦ ، ١٧٩ .

(٣٧) المرجع السابق صفحات ١٨٢ ، ١٨٦ ، ١٨٧ ، ١٨٨ ، ١٩٤ .

(٣٨) المرجع السابق صفحات ٢٢٣ ، ٢٢٤ .

(٣٩) المرجع السابق ص ١٥٢ ، ١٩١ .

(٤٠) المرجع السابق صفحات ٢٢٣ ، ٢٢٤ .

(٤١) المرجع السابق ص ٣٧٢ .

الباحثون تعريفا لها بأنها دوائر كهربائية تصل الأعصاب بالمحاور العصبية ، أو بالأعصاب الأخرى ، مثل التحولات الكيميائية عن طريق محولات عصبية ، وأخيرا (وهي النظرية الأكثر قبولا اليوم) مثل جغرافية مجموعة كبيرة من السكان أو جمع كبير من الأعصاب موزعة على مساحات فى القشرة الخارجية(٤٢) . وهي تشتمل على «الرسم البياني»(٤٣) المسئول عن وجود شىء بعينه فى الذاكرة . يعد هذا الوصف من أكثرها قبولا على ضوء معلوماتنا الحالية عن هذا الموضوع ، وقد حل المشكلة القديمة عن شكل المخ حيث تسجل المعلومات . وجاء حل هذه المشكلة عن طريق استخدام هذه الكلمات : الصور الخيالية ، والصور التمثيلية العقلية .

يقترح شانجو حلا آخر لمشكلة الذاكرة - تثبيت وتخزين ثم استرجاع ماسبق تخزينه - ولكن الحل النهائى لم يوجد بعد رغم تطور ونمو المعلومات حول الوظيفة الإدراكية . يقترح شانجو النظرية التالية : وجود «شىء خاص بالذاكرة» يعمل ذاتيا وانتقاليا ولا يتطلب اثارته أى تفاعل مباشر مع الأحداث ، مما يعنى أن هذا الاستقلال الذاتى يمكن إدراكه فقط مع وجود ترابط ثابت بين الأعصاب فى الرسم البيانى الذى يوجد قبل التذكر»(٤٤) . يتضمن البحث فكرة الثبات(٤٥) ، ثم الثبات الدائم(٤٦) للأعصاب التى تكون الطبقات الأساسية البيولوجية للرسم البيانى للشىء فى الذاكرة . بالاضافة إلى ماسبق ، تقترح هذه الفكرة الخاصة بالثبات أن عمل مخ الانسان يتوقف على المعطيات الوراثية التى حدث تطور كبير فى فهمها مما أدى إلى «الآلية التجميعية ...» التى لا تشتمل على أى تعديل فى المادة الوراثية ولكنها تشتمل على وجود التعديلات التى يؤدى تكرارها إلى تثبيت الشبكات المرتبطة بالخبرات العادية(٤٧) . هذه النظرية ترد فى الفصل السابع من

---

(٤٢) المرجع السابق ص ١٨٦ .

(٤٣) المرجع السابق صفحات ١٥٥ ، ١٦٧ ، ١٨١ ، ١٨٦ ، وصفحات كثيرة أخرى .

(٤٤) المرجع السابق صفحة ١٨٥ ، ١٨٦ .

(٤٥) المرجع السابق صفحات ١٩٠ ، ١٩١ ، ١٩٤ ، ١٩٥ ، ٢٢٤ .

(٤٦) المرجع السابق ص ١٩٥ ، ٢٠٥ .

(٤٧) المرجع السابق ص ٢٧٦ .

كتاب (الانسان العصبي) عن التخلق المتعاقب عن طريق الثبات (٤٨) فى الرسم البيانى  
البنويى الكهربائى أو الكيمائى والذى يمثل دعما ماديا لما أسميناه الفكر والذاكرة .

ولذلك ، لايعتبر المخ نوعا من الفوتوغراف الذى يرسم الكلمات داخل الخلية كما تخيل  
جان مارى جويو (٤٩) ، ولايعتبر مكتبة مصغرة للميكروفيلم تخزن الصور كما كان  
العلماء يعتقدون وعلى رأسهم أرسطو . والتعريفات الأساسية الوحيدة التى تستحق هذا  
الاسم هى الخاصة بمجموع الاشارات الكهربائية والكيميائية المثبتة فى شبكات الأعصاب  
والمحاور العصبية . مهما كان مصدرها فى العالم الخارجى أو الداخلى فكل الأشياء الخاصة  
بالذاكرة تتصاعد فى هذه الاشارات التى ترمز إليهم أى التى تمثلهم . يجب أن تبدأ  
الأشياء بشكلها كاشارات لكى تصبح أشياء بفعل تفكيرنا ، أى تظهر لنا عندما نفكر  
فيها . لم تعد المشكلة الذهنية الحقيقية هى الاهتمام بأصل الأشياء (مثل المفاهيم) أو  
بمسيرها (مثل أشياء الذاكرة أو الأشياء الذهنية) ولكن بالتحويلات التى تحدث فى كل  
مرحلة من هذه الرحلات الدائرية . وذلك لأننا نبدأ من «المترادفات» العصبية التى نتعرف  
بها على الشخص من الخلف . أى تجعلنا نرى الموناليزا بعين الخيال ونتذكر كلمة أو إسم  
كنا قد نسيناه وجعلنا نتحدث ونفكر . لم يخطئ شانجو عندما كتب أن الانسان العقلانى  
هو انسان عصبى أولا ، والأهم من ذلك من خلال تطوره فى كل البيئات والظروف النفسية  
والاجتماعية فى أثناء عملية التخلق المتعاقب بالثبات التسلسلى .

لاحظ صديق حميم لى أن نظرية التخلق المتعاقب بالثبات التسلسلى هى شهادة خطية  
وليست شرحا توضيحيا . قد يكون على صواب ولكنى لا أدعى أنني استوعبت أو فهمت  
كل ما عرضه كتاب (الانسان العصبي) من ناحية ، ومن ناحية أخرى إننى أرجو أن أوضح  
هذه الشهادة الخطية ، حيث أن هذا الفرض فى الحقيقة يعطى تأملات فى أهم وأعظم  
مساحات فى علم اللغة .

قبل البدء فى تناول هذه النقطة الأخيرة ، أود أن أوضح مشكلة اصطلاحية أخرى قد  
تعوق التفاهم بين علماء الأحياء العصبية وعلماء اللغة . يتحدث شانجو فى عدة أماكن

---

(٤٨) المرجع السابق صفحات ٣٠١ ، ٣١١ .

(٤٩) جان مارى جويو Jean-Marie Guyau نشأة فكرة الزمن . ١٨٩٠ ، فصل ٤ ، صفحات

٤٩ - ٥٧ .

عن «لغة التفكير» (٥٠). يغض النظر عن محتوى هذا الاصطلاح ، فإنه يشير إلى الاطار الذى توجد فيه وظيفة التفكير ومكوناته من خلال النماذج المستخلصة للغة ذاتها . أى نماذج اللغة الطبيعية البشرية . فى العقود الأخيرة الماضية ظهرت عدة محاولات لتفسير (لغة الرسم) و(لغة السينما) و(لغة الموسيقى) .. إلخ على أساس النماذج المشتقة من اللغة والتي مرت بعدة تحولات بما يوضح الخطر الكامن وهو الاستخدام الغير دقيق لكلمة (لغة) . دعونا نتخذ بديلا وهو «الوظيفة الرمزية» كما لوحظت فى الجنس البشرى . سنتحدث أولا عن الوظيفة العقلية ، والنشاط العقلى ، والتركييب الذى يحدث عن طريق هذه الوظيفة . وبذلك نستعير كلمات بياجييه ومدرسته عن «استحداث النماذج الخاصة بحركات الحواس ، وهى سابقة لتعلم جميع اللغات ، والتي تكون بالفعل السلوك المنطقى للعمل» . وهنا نستعرض حالة الصغار من الصم والبكم الذين لم يتعلموا بعد حيث نلاحظ نمو المخطط العملية لتحليل الواقع وتثبيت النماذج العالمية للسلوك ، والتي قامت على أساس هذا التحليل ونستعرض أيضا نمو الوظيفة الرمزية لدى الطفل العادى من خلال الادراك والسلوكيات التى يثيرها هذا الادراك . على سبيل المثال ، عند وجود ثمرة موز قد يتجه السلوك إلى الحصول على ثمرة بدون قشرة ، وترك الثمرة المغطاة بالقشرة . ولن نتحدث عن (لغة التفكير) لأن هذا الاصطلاح قد يجعل القارئ يقبل الاجابة على سؤال قد لا يكون وجهه بالصورة الصحيحة .

## (٥) الذاكرة والنواحي الدلالية

بعد تناولنا لهذه التصحيحات المطولة ولكن الهامة لعدة اصطلاحات ، سأبدأ فى مناقشة مظاهر الانسان العصبى والتي تهم علماء اللغة . أولا سأبحث فى المظاهر الهامة للمعنى أى علم الدلالات اللغوية . رغم الجهود المبذولة منذ نصف قرن من الزمن والتي قام بها هجكيمسليف Hjelmslev ، مازال علم المعانى ينظر إليه كمجال تقابل فيه بنية الوقائع - أى ترتيب الوقائع فى لغتها - بعض العوائق التى لا يمكن حلها . وأصبح من الممكن تكوين مجالات دلالية صغيرة ولكن واضحة ، مثل الكلمات الدالة على اللون عند شعب رومانيا ، والتي قامت بدراستها آنجيلا بيدو فرانسينو . لم يكن من الصعب توضيح التركيب الكامن فى الاصطلاحات العلمية والفنية . ورغم ذلك مازالت هناك عدة حقائق

(٥٠) جان پيير شانجر ، المرجع السابق ، صفحات ١٨١ ، ١٨٩ ، ٢١٧ .

تحتاج لاجابات ، أو كما أوضحنا عاليه حقائق موضع تساؤل . والنظريات الأمريكية التى قامت لتعرف المعنى على أنه وصف الاشارات الموجودة باللفظ ، فشلت عندما قابلتها عقبة عدم الموضوعية والاشارات العالمية الواضحة ، وذلك ضمن عقبات أخرى كثيرة . لقد ناقشنا القيمة الموجودة فى النظريات التى ربطت المعنى بالصور العقلية لمدة طويلة . ينطبق نفس النقد على النظريات التى لم تفرق بين المعنى والمفهوم . أما النظرية القديمة التى ناقشت اللغات الميتة ربطت بين المعنى والكلمات المستخدمة فى السياق ككل . إلا أن هذه النظرية لم تتكيف جيدا مع المنظور التزامنى حيث يكون لكل متحدث السياق الخاص به . لقد قابلت ذات مرة فى أثناء قراءتى كلمة Chablis أكثر من عشر مرات ولم أفهم معناها قبل أن استخدم القاموس ، وعلى مدى ستين عاما قابلت كلمة Procrastination (عاطلة) مرتين فقط . يمكن تطبيق نظرية «المعنى من السياق» فقط فى حالة الكلمات التى تترد كثيرا وتختلف باختلاف الموقف الذى ترد فيه .

أما نظرية «الملامح المميزة المتصلة بالمعنى الدال» فهى الطريق إلى إعادة تركيب المعنى فى الوحدة المعجمية ، وقد نادى بها بلومفيلد عام ١٩٣٣ وهيجلمسلف عام ١٩٤٣ . تعتبر هذه النظرية فى نظر الكثيرين منا فرضا لغويا ، وهى موازية لمنهجنا فى الصوتيات . ومع ذلك لم يدم نجاحها أيضا . كما وجدنا فيما سبق أوضح بابسنس ١٩٦٠ أن القيمة الدلالية لكلمة معجمية يعتمد على معارضتها لكل الكلمات الأخرى فى كل سياق ممكن لهذه الكلمة . وهكذا فإن نفس الكلمة لاتعنى نفس القيمة (أو نفس الملامح المميزة المتصلة بها والمضادة لها) . بالنسبة للشخص الذى يعرف ٤ آلاف كلمة والشخص الذى يعرف ٤٠ ألف كلمة .

أثبت تولى دو ماورو Tulli de Mauro (١٩٧١) أن من المستحيل نظريا تأكيد تركيب واحد للهجائية كلها ، لأن ذلك يتطلب مجموعة كبيرة من الملامح الدلالية المتصلة فى أية لغة - أوليات ليبنتز . ومع ذلك تظل اللغة تكوينات مفتوحة للأبد . فإذا فصلنا علم الوحدات اللغوية وتكوين الكلمات التى يظهر من خلالها التكوين اللغوى سيصبح باقى القاموس أى ثلاثة أرباعه عبارة عن عناصر لها ميزة أو شكل واحد فقط . دعنا نستخدم كلمات مثل موز أو شبكة أو خيط ، أو فطيرة ، نستطيع أن نصف المعانى الدالة لهذه الكلمات ولكننا لاتستطيع أن نكون منها مجموعة ونربط بينها باللامح المتضادة .



والآن إذا قارنا عدد الملامح المميزة فى نظام ما بعدد الوحدات المكونة مع هذه الملامح فإذا كان العددين متساويين أو زاد الأول عن الأخير فلن يكون التكوين الناتج اقتصاديا ، ومن المحتمل عدم وجوده فى مخ المتحدث أو فى التعريفات المعجمية . يهتم علماء اللغة ، وعلم النفس ، وعلم وظائف الأعضاء بالحسبة باكتشاف التنظيم الوظيفى الحقيقى للمعجم فى رأس المتحدث وليس فى الناتج التعريفى والتصنيفى لوضعى الكتب والمعاجم ، بغض النظر عن قائمة الأدوات التى يصنعونها .

ورغم ذلك فإن أقسى مناقشة درات كانت ضد التكوين الشمولى لقاموس ما على أساس تحليل (اللامح) المميزة المضادة والمتصلة التى تهم كل من عالم اللغة والعالم النفسى . واللامح المتصلة هى تلك التى يحاول المتحدث فصلها لأن الكلمة الواحدة لاتتشابه عند شخصين يتحدثان رغم اتحادهما فى «القيمة» أى المعنى الدال الخاص بالاشارة . يضرب مارتينييه عدة أمثلة على هذه الظاهرة : «هل من الضرورى لصبى فى سن المدرسة أو رجل غير متعلم إذا وجدوا منضدة مطبخ من ناحية ، وجدول الضرب (كل منهما تحتوى على كلمة Table فى اللغة الانجليزية) من ناحية أخرى أن يتعرفا على كل منهما عن طريق اختلاف الملامح المميزة الخاصة بكل منهما . لا يوجد إجراء لغوى أو نفسى موضوعى يمكننا من اشتقاق تكوين معنى دلالى على أساس الملامح المميزة المتصلة والمشاركة عند كل المتحدثين للغة ما . ماهو حقيقى عند متحدث ما ليس كذلك بالنسبة للآخر حتى إذا تركنا الأمثلة القياسية . وكلمة بحيرة فى لغة ماتعننى بحر فى لغة أخرى ، وكلمة نهر فى لغة تعنى جدول ماء فى لغة أخرى وهكذا .

فى رأى كثير من اللغويين ، هذه هى حالة البحث فى علم المعانى ، رغم الجهود المبذولة لايجاد حلول فى مجالات علوم الكمبيوتر والذكاء الصناعى . ولكن وصف شائع للنموذج الوظيفى والتكوينى للمخ (الاعصاب ، والمحاور العصبية ، والتيارات الكهربائية ، والمحولات العصبية ، والدوائر ، والشبكات التى تصل المناطق المغية المتعددة على عدة مستويات) يفسر وجود الحقائق التى لاحظها علماء اللغة وبخاصة فيما يتعلق بنظرية التخلق المتعاقب . يؤكد المؤلف على أن هذه المجموعات المتوالية من خلايا الأعصاب (٥١)

تتكون تدريجيا على أساس ردود الأفعال الفردية والخبرات الشخصية . وهكذا تتجارب الطرق العصبية العديدة ، فى عدة أفراد ، مع نفس الادراك والنموذج التكويني الذى يمكننا من فهم التنوع بين الطرق الخاصة بالخلايا والتي تؤدى إلى الأعضاء الأساسية فى الانسان البالغ (٥٢) .

من المدهش أن الحقائق الخاصة بالذاكرة لاترد كثيرا فى نموذج شالجيرو وفى علم اللغة . وإنما الأمثلة البسيطة تفيد أكثر من الشرح الطويل فى كشف هذه الحقائق . عند قراءتى للجريدة وجدت حادثة فى جرينوبل لشخص يدعى ناقل . ووجدت نفسى على الفور أتذكر شخص فى جرينوبل عرفته فى الفترة من ١٩٤٤ - ١٩٤٦ ولكنى لم أتذكر اسمه على الفور ، ولكنى تذكرت بعض الملامح المميزة له : كان قائد حركة المقاومة ، وانتخب مستشار المقاطعة فى نهاية الحرب ، وأنتى قابلته عدة مرات فى أماكن عامة وخاصة . وتذكرت أيضا بعض ملامح وجهه وجسده وهى أكثر صعوبة فى التعبير بالكلمات . وعندما كنت أتذكر كل هذا فإنتى تذكرت فجأة أن اسمه يبدأ بحرف (ن) . وفكرت فى الحرف الثانى وقمت بتجربة جميع الحروف والمقاطع حتى وصلت لحرف (م) وتذكرت فجأة الاسم : كان هو نعيم . وأدركت أنتى لم أكن أفكر فى الحادثة التى كنت أقرأ عنها فى الجريدة ، أو صاحب الحادثة وإنما فرسميه جورج ناقل التى قرأت كتبه منذ أكثر من ٤٠ عاما .

هذا النوع من قفز الذاكرة لايتحدد بأسماء الاعلام . وإليك مثال آخر منذ أكثر من نصف قرن وعندما كنت أتعلم ، كنت أجد صعوبة كبيرة فى تذكر كلمة «شعر الفتيات» وما إذا كانت الكلمة مذكر أم مؤنث . بالتاكيد عرفت فوراً أن هذه الكلمة تشير إلى نبات السرخس الذى يزرع من أجل الزينة . ولكن الكلمات الأولى التى كانت تقفز إلى ذاكرتى فوراً هى Scolopendra Polypod اللذين كنت أرفضهم . كنت دائماً أتذكر هذه الكلمة Capillaine أى «شعر الفتيات» يربطها بكلمات مشابهة لها فى المقطع مثل Salicaire و Valnénaing رغم كل الجهود التى بذلتها لرسم هذه الكلمة فى عقلى عن طريق أصل الكلمة ، ولكنى لم أستطع أبداً أن أسلك هذا الطريق . ربما يكون ذلك بسبب عدم اقتناعى بالصورة التى ترد فى عقلى عن نبات السرخس وعلاقته بنعومة الشعر.

كل شخص لابد وأنه مر بتجربة من ذلك النوع ولكنه يستطيع بلحظة تفكير ومن خلال التحليل والاختصار ، أن يكتشف الكلمة المفقودة . من الصعب إيجاد مجال أكثر أهمية بالنسبة للبحثين موضوع المناقشة . أولا أن معنى الوحدة المعجمية بالنسبة لشخص ما ليست محدودة بما يسميه المعنى الدال وهي كلمة تفيد في اضافة عدة ملامح ضرورية وكافية لتمييز لفظ عن آخر . فى الحقيقة ، نكتشف أن معنى الكلمة فى المعجم بالنسبة لتحدث هى مجموعة من الاشارات والموضوعات والمواقف . كما أن هذه المجموعة ترتبط نفسيا ببعضها البعض ، حيث أن آليات التذكر تدل على مكونات مجموعة معينة خاصة بشخص متحدث بعينه .

ثانيا ، يبدو أنه من الصعب فى أية مناقشة حول نظرية التخلق المتعاقب ألا نأخذ فى الاعتبار تحاليل الاكليات المستقلة تماما عن نظرية شالجو . تشمل نظريته فى التخلق المتعاقب لعمليات المخ التى تحتوى على ما نعتقد أنه الذاكرة على الثبات التسلسلى لطرق الأعصاب المتنوعة والمتحولة وأخيرا الثابتة ، وهى تسهل تذكر كلمة ما فى المعجم ، فى عملية تختلف باختلاف المتحدث (إن المجال الوحيد الذى يستند عليه فى مساندة شالجو هو تداعى المعانى عند فرويد ويونج . معنى الكلمة أو العبارة هو مجموع التداعيات الحرة التى تكونت فى وقت استخدام الكلمة أو العبارة . ولكن للأسف يتسم تفسير فرويد للتداعى الحر بأنه عقائدى أكثر مما يجب dogmatic أى تفسير من جانب واحد فقط على الأقل فى أفضل كتبه (المحاضرة الثالثة فى التحليل النفسى) . بالاضافة إلى ذلك لم يتم تحليل هذه التداعيات لذاتها ، ولكن كمعطيات أو أعراض فقط) .

## (٦) «التداعيات» والمعانى الضمنية

تستحق نظرية شالجو أيضا فحصها عن قرب من وجهة نظر الأسلوب اللغوى . كما أنه مريضع بهم علماء اللغة الذين يعتبرون الأسلوب قريبا جدا من مجال المعانى والدلالات سواء عن قصد أو غير قصد ، حيث أن الأسلوب اللغوى هو دراسة المؤثرات الخاصة والمدهشة للمعنى ، وهى فعالة بخاصة لأنها لم تفحص فى اللغة العادية . يقول شالجو(٥٣) إن الخبرة تختلف دائما من شخص لآخر ، وأن هذا الاختلاف فى نوع الظاهرة

---

(٥٣) المرجع السابق ص ٢١٦ .

هو نتيجة تاريخ انقسام الخلية وانتقالها ، والظواهر الارتدادية والثبات التسلسلى الذى لايمكن قتالته بين انسان وآخر . هذه العبارة تختص بها أيضا دراسة المعنى . يصف شالنجو بكلمات خاصة بمجال وظائف الأعضاء العصبية سبب وجود الصعوبات الهائلة التى تقابلها إذا حاولنا تعريف مجموعة الملامح المميزة المتصلة بالمعانى لكلمة ما يستخدمها كل متحدثى اللغة الواحدة . ويضيف شالنجو أن التكوين الحساسى المناسب يجعلنا نعتقد «أن المعلومات المخية المختلفة قد تزدى فى أثناء عملية التعلم إلى تكوينات متصلة وقدرة عصبية وظيفية ، ولكن إلى نفس القدرة السلوكية» . تعلق هذه العبارة سبب الظاهرة التى تحدثنا عنها من قبل وهى أنه إذا تحدث شخصان فإنهما لا يحتاجان إلى تحديد نفس الملامح المتصلة لكلمة ما لكى يستخدمها فتتحقق التفاهم والاتصال المتبادل .

يتصل هذا الجزء من دراسة شالنجو بفهم وظيفة الأسلوب الشعرى ، أو الجمالى أو الفنى ... إلخ) فى اللغة . فى الحقيقة إذا اتفقنا أن معنى الكلمة المعجمية أو العبارة هو مساو لمجموع التدايعات المرتبطة بها فى استخدام شخص ما ، فإن نظرية التخلق المتعاقب للثبوت التسلسلى تعلق على المستوى العصبى ، سبب التداخل الذى لاحظته علماء اللغة بين المعانى والمعانى الضمنية التى تحتويها الكلمة الدالة . إذا تساوى المعنى فى كلمة دالة مع مجموع الملامح المميزة المحددة لنوع من الأشياء يكون ثابتا وشائعا بدرجة تحقق الفهم والاتصال المتبادل ، فإن المعانى الضمنية ، على حد تعريف أندريه مارتينيه ، هى مجموع كل التدايعات التى تقع هذه العبارة فى مركزها ، أى كل ماتوحى به الكلمة موضوع المناقشة ، أو تذكرنا به أو تتضمنه من معان سواء بصورة صريحة أو غامضة لأى متحدث. وهكذا تختلف المعانى الضمنية لكلمة ما ، حتى فى مجال اللغة الواحدة ، باختلاف المتحدث . تتضمن هذه المعانى تدايعات عاطفية قد تكون إما سلبية أو إيجابية، وهذا يعتمد على الشخص نفسه . لاتظهر هذه المعانى فى كلمات وإنما هى معان «خاصة» تحتل مكانها فى الضمير . ومن هنا كان الاستعمال الجمالى للغة ، الذى يظهر غالبا التعبير عما لايمكن التعبير عنه أو التحدث عنه وهى ظاهرة هامة فى التجربة الفردية . فمنذ زمن طويل ، من بالى وحتى بلومفيلد وهجيلمسلف ، أدرك العلماء هذه الصفة العاطفية فى اللغة وعرفت باسم المعانى الضمنية ، وهى الاستخدام التأثيرى للكلمة الدالة والفارق

الدقيق بين الكلمات هو جزء من الاصطلاحات اللغوية .

وفى نفس الوقت استخدمت كلمة (معان ضمنية) لتشير إلى فوارق دقيقة أخرى تأثيرها يختلف من شخص لآخر وهى غير معلنة بالكلمات . على سبيل المثال ، كل التدايعات لكلمة Cepes هى شخصية جدا ، لقد رأيت هذه (الماشروم) لأول مرة عام ١٩٢٩ . فى عربة الدرجة الثالثة ، من بين عدة سلال تحملها الفلاحات اللاتى ترتدين أغطية رأس سوداء ويحملنها من الريف إلى بعض المدن . أما عن رائحة ال Cepes التى لم أشمها من قبل ، فإننى لا أجد كلمات مناسبة لأصف بها هذه الرائحة . وبعد ذلك بعدة أيام تناولت أول طبق من ال Cepes المشوى فى فندق صغيرة بمدينة صغيرة فى Cevennes . بعد ذلك بثلاثين عاما حصلت على دسنة من ال Cepes لأول مرة فى الغاية . كل هذه المعانى الضمنية ترتبط معا عن طريق الملامح المميزة التى أشترك فيها مع غيرى من المتحدثين ، وبغيرها من الملامح المميزة حين يذكر كلمة Cepes فى سياق معين أو موقف معين يتلون ويتحدد طبقا للتدايعات التى تحيىها الكلمة فى ذاكرتى . وتعتبر مادلين الصغيرة عند بروس الروائى الشهير مثال غير متواز عن تحليل التضمينات ، تحليل نافذه وحده قبل أن تتخذ المفهوم تعريفا واضحا على يد اللغويين .

يؤكد شالجو أيضا ، بعيدا عن البحث اللغوى ، صلاحية بعض المفاهيم التى تطورت فى علم اللغة ، ومن الأمثلة على هذا التأكيد وصفه ، طبقا لوظيفة الأعضاء العصبية ، لتداخل الحقائق الواعية على مستوى القشرة الخارجية للمخ مع العواطف التى تحتل الأعصاب الطرفية أو الأعصاب تحت البصرية . ويؤكد شالجو أيضا أن «تردد شيء خاص بالعقل على المستوى الادراكى يتصل بالمستقبل العاطفى المجاور له من قشرة الدماغ الأمامية ، ويترك دفعات مفاجئة ترسل إلى الجهاز الطرفى حيث تحدث أثرا محببا» . يقول شالجو إننا بهذه الطريقة نستطيع أن نفهم قوة الألم العاطفى الذى يعانى منه شخص منفعّل . وأخيرا هناك جملة توضح رأى أندريه مارتينييه فى موضوع المعانى الضمنية «وهكذا نفهم كيف تشير كلمة واحدة عدة أصداء مع صورة الذاكرة محدثة أثرا مفرحا أو محزنا» .

يصبح هذا التأكيد المزيج على دور الأعصاب فى اللغة أكثر اقناعا إذا أخذنا أمثلة أخرى . يظل شالنجو معتمدا على هارلو فى تأكيده أنه: «من خلال المرور فى قنوات من المواقف والملاح والأهم من ذلك من خلال تعبيرات الوجه ، تظهر المشاعر بين مجموعة من الناس دون الحاجة إلى استخدام قوة الكلمات» (٥٥) . وهذا يوضح مجهود الفنانين جميعهم وبخاصة المؤلفين لتأكيد «قوة الكلمة» ، كما يطلق عليها بول إيلارد عند التعبير عن معنى غير مكتوب ولكنه ارتقى إلى مستوى اللغة فى فترة من فترات تاريخه ، خبرة ماقبل اللغة أو خبرة خاصة .

كل خلية فى المخ هى فريدة ، وتختلف من شخص لآخر حسب الترابطات التى تقيمها أو اقامتها من خلال المعلومات أو المثيرات فى أثناء عملية التعلم . يؤدى هذا التفرد إلى تفرد الذاكرة للخبرات الفردية . فكل خبرة تحتزن بالذاكرة حسب الشبكات والدوائر ومساحات الأعصاب لكل شخص ، ولاداعى للذكر تدهور الدوائر التحويلية أو انحصار الفروع العصبية التى ثبتت زيادتها عن الحاجة (٥٦) . إنه لمن المدهش أن الاتصال البشرى أصبح فى الامكان وهنا نذكر عبارة مارتينييه «التجربة الفردية ليست مجالا للاتصال بسبب تفردها» .

ومع ذلك يؤيد شالنجو وجهتى النظر المتضاربتين : وجهة نظر علماء النفس الذين يقولون: «تحقق الكائنات العليا هدفا سيكولوجيا عن طريق عدة وسائل عصبية متنوعة» . ووجهة نظر علماء اللغة الذين يؤكدون إمكانية الاتصال الفردى رغم كل الاختلافات . فى رأى شالنجو أنه حتى إذا وجدنا أن الأشياء العقلية تجتمع بطرق عصبية مختلفة «فإن السلوك الناتج سيكون متشابهها» (٥٧) . وهنا يعتمد شالنجو على التحليل اللغوى عند مارتينييه : إن السياق اللغوى والظروف اللغوية البارزة هى التى تحدد الاستخدام المرضى لعنصر لغوى بغض النظر عن تكوين المعنى عند كل متحدث .

---

(٥٥) المرجع السابق ص ٢١٢ .

(٥٦) المرجع السابق صفحات ٢٩٠ ، ٢٩٣ .

(٥٧) المرجع السابق ص ٣٦٦ .

## (٧) المشكلات المتبقية

فى نهاية البحث لا أدعى أننى فهمت كل مآثراته فى (الإنسان العصبى) ، لأن كل عمل نظرى يصبح صعب الفهم بعيدا عن المعامل أو مجموعات البحث ، وهذا الكتاب لا يعتبر البيان الختامى لموضوع المخ والأعصاب ، ولكنى أستطيع أن أشهد أن المؤلف قد حاول بعناية أن يفصل معطياته عن السياق النظرى (٥٨) . وقد فعل ذلك بعرض العديد من التحذيرات (والتي لم تكن من قبيل الخطابة) للموقف الافتراضى لمقترحاته (٥٩) . أنا شخصيا ركزت انتباهى على آراء شالجو التى بلغت خمسين صيغة حيث أكد المؤلف بأمانة أنه يضع نظرية يجب تناولها بالفحص والتدقيق من جانب زملائه .

من ناحية أخرى أعتقد أن (الإنسان العصبى) قد وجه اهانة إلى علماء الانسانيات ، وعلماء النفس ، وعلماء الاجتماع ، وربما علماء اللغة ، حيث أنهم ركزوا على بعض الصيغ التى كانت زائدة عن الحاجة ولكننى أعتقد أن أى عمل يعترى على تلك الكلمات المحيرة مثل : تعليم ، سلوك ، وبيئة ، يجب دراسته لغويا والتدقيق فى معانيه . يستحق العمل هذه القراءة لأن شالجو يكرر أن نظرية التخلق المتعاقب بالثبوت التسلسلى تتضمن التفاعل بين علم الأحياء والتعاون الاجتماعى والفهم التعاونى بين الأفراد (٦٠) ، بعيدا عن الطابع الوراثى والثقافى الذى ينتقل من جيل لآخر (٦١) عن طريق نوع من الذاكرة المخية للثقافة الاجتماعية .

لقد سبب (الإنسان العصبى) الضيق لعلماء النفس والفلاسفة لأن القراءة السريعة قد تعطى انطباعا بأنه يحاول هدم العقل البشرى ، أى ألفين أو ثلاثة آلاف عام من الدراسات الفلسفية والنفسية حول الطبيعة ووظيفة الفكر .

---

(٥٨) المرجع السابق ص ٣٦٢ .

(٥٩) المرجع السابق . يمكننا هنا ذكر عشرات من الاطاعات عن مجالات (من بين غيرها) ذكر بها شالجو عن حقيقة أن كل التفاصيل الخاصة بالموضوع «لم تعرف بعد على نحو دقيق» ، ص ٨٢ ، وأن رد الفعل «لا يتسم بالوضوح التام» ص ١١٨ ، وأنه «ليست هناك معلومات كافية للوصف الدقيق للظاهرة» ص ٣٥٦ .

60. *Ibid.*, pp. 311, 355, 356.

61. *Ibid.*, pp. 329, 359, 371.

تنازلت الاعتراضات حقيقة التخلق المتعاقب بالثبوت التسلسلى وقدرتها على فصل الجنس البشرى عن باقى الفصائل ، حيث أن كل الفصائل قادرة على التعلم والذى يكون على نحو منخفض للغاية عند بعض الحيوانات . ولكننا لانجد فى كتاب شانجو ما يوحى أنه دافع عن هذا الموقف النظرى . يقول البعض إن التجارب التى اعتمد عليها شانجو لا يمكن تفسيرها بذاتها كما ادعى هو . ومع ذلك يبدو لى ، رغم أننى لست متخصصا فى ذلك المجال ، أن هذا الاعتراض لا يضعف قوة هذه التجارب وبراهينها على صحة نظريته الأساسية . وكما ذكرنا سابقا لا يدعى شانجو أية شهادة ، وإنما هو سعيد لتقديمه ذلك الفرض العلمى ليكون موضوعا للبحث .

هناك عدة تعريفات للفصيلة البشرية ولا يوجد أى تناقض بينها : هومو هاتيليس ، هومو إركتوس ، هومو لوكوين ، هومو ساين .. إلخ ، وليست هناك أية تناقضات بين هذه الألقاب ، وإنما هى مكملات لبعضها البعض ، يرى شانجو أن كل شيء يمر من خلال (مرحلة عصبية) ، ولكنها لاتتحى المراحل الأخرى . ولذلك يعتبر (الإنسان العصبى) وسيظل العمل الذى يستحق القراءة والاشارة إليه . اعتقد أيضا أنه يمكن أن يساعد علماء اللغة فى أبحاثهم فى علم المعانى وعلم الأساليب . أما علماء الأعصاب العصبية فيمكنهم مناقشته فى ذلك العمل . وإنما فقط أردت قرأته من منظور العالم اللغوى .

## References

- Bally, Charles, *Traité de Stylistique française* (2nd ed.), Paris: Klincksieck 1930.
- Bidu-Vranceanu, Angela, "Une modalité de description paradigmatic au niveau du lexique," *Revue roumaine de linguistique*, 6, 1970. This article is the first of a series of notable works on the semantic structure of the color terms in Romanian.
- Bloomfield, Léonard, *Language*, 1933 (French trans.: *Le Langage*, Paris: Payot 1970).
- Bonnet, Clairelise, *L'Enfant et le Symbolique*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin 1980.
- Broca, Paul, *Bulletin de la Société d'anthropologie de Paris*, Paris: Masson, 1st series, vol. II (1861) and VI (1865).
- Buyssens, Éric. "Le structuralisme et l'arbitraire du signe," *Studii si cercetări lingvistice*, 3, 1960.
- Cassirer, Ernst, *The Philosophy of Symbolic Forms*, New Haven: Yale University Press 1953–1957.
- Chomsky, Noam, *Language and Mind*, New York: Harcourt & Brace, 1968 (French trans.: *Le Langage et la Pensée*, Paris: Payot 1970).
- Dascal, Marcelo, *Leibniz, Language, Signs and Thought*, Amsterdam: John Benjamins Pub. Co. 1987.
- De Mauro, Tullio, *Senso e significato*, Bari: Adriatica 1971.



- Freud, Sigmund, *Cinq Leçons sur la psychanalyse*, Paris: Payot 1989 (1910).
- Hjelmslev, Louis, *Prolegomènes*, Paris: Ed. de Minuit, 1969 (new ed. 1971).
- Jakobson, Roman, *Child language, aphasia and phonological universals*, The Hague: Mouton 1968 (French translation, *Langage enfantin, aphasie et lois phonétiques générales*, Paris: Ed. de Minuit 1969).
- Lhermitte, F., Tissot, R., Mounin, G., *L'Agrammatisme*, Brussels: Dessart 1973.
- Martin, Pierre, *Cerveau et Langage*, Quebec: Université Laval, forthcoming.
- Martinet, André, "Connotation, poésie et culture," in *To Honor Roman Jakobson*, The Hague: Mouton 1966.
- Mestrallet, Renée, *Communication, linguistique et sémiologie: contribution à l'étude de la sémiologie, étude sémiologique des systèmes de signes de la chimie*, Universidad Autonoma de Barcelona 180, reviewed by Georges Mounin, "Une sémiologie du système des signes de la chimie," *Diogenes*, no. 114, April - June 1981.
- Mounin, Georges, "The Semiotics of Literary Texts," in *Trends in Romance Linguistics and Philology*, vol. II, The Hague: Mouton 1982.
- , *Clefs pour la sémantique*, Paris: Seghers 1979.
- , *Poésie et Société*, Paris, P.U.F. 1962. Spanish trans.: "Editorial Nova," Buenos Aires, 1964; Portuguese trans.: "Collecção Conhecimento," Lisbon, Unio Grafica, no date; Slovak trans.: 1968; Japanese trans.: 1969; Italian trans.: 1985; Czech trans.: 1990.
- , *Les problèmes théoriques de la traduction*, Paris: N.R.F., "Bibliothèque des Idées," 1963. Spanish trans.: Madrid, Editorial Gredos 1971; Luso-Brazilian trans.: São Paulo 1975; Japanese trans.: Tokyo, Ashi Shuppansha 1980; Greek trans.: Athens, National Bank Cultural Foundation 1984.
- , *La linguistique du XXe siècle*, Paris: P.U.F. 1972. Portuguese trans.: Lisbon: Editorial Presença & Brasil Livraria Martino Fontes 1973; Italian trans.: Milan: Feltrinelli 1974; Spanish trans.: Madrid: Editorial Gredos 1977; Japanese trans.: Itakusinsha, no date [1974].
- , *Linguistique et Philosophie*, Paris, P.U.F. 1975. Spanish trans.: Madrid: Editorial Gredos 1979; Serbo-Croatian trans.: Belgrade 1981.
- , *Sept poètes et le langage* (Mallarmé, Valéry, Breton, Éluard, Ponge, Char, Hugo), Paris: Gallimard 1992.
- Pottier, Bernard, *Linguistique générale*, Paris: Klincksieck 1977.
- Rosch, E., "Cognitive reference points," *Cognit. Psychol.*, 7, 1975, 532-547.
- Saussure, Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, Paris: Payot 1916; Tullio De Mauro, ed., *Corso di linguistica generale* [di F. de S.], Bari: Laterza 1967. This edition is expanded with numerous notes.
- Watson, J. B., "Psychology as the behaviorist views it," *Psychol. Rev.*, 1913.



## العمليات المعرفية المؤثرة في تمييز حروف الكتابة الصينية

### نقطة البداية : السمات التصويرية

منذ زمن بعيد كون الصينيون عادة التفكير على أساس الصور . كما كونوا عادة كتابة أشكال الحروف والتعرف عليها على أساس الصور أيضا . والحقيقة أن هذه العمليات المعرفية المختلفة ، التفكير ، والكتابة ، وحل الشفرة على أساس الصور ، كانت تتفاعل وتقوى بعضها البعض على مدى آلاف السنين ، وكان من نتيجة ذلك أنها قامت بدور ظاهر في تشكيل الثقافة الصينية ، والعقلية الصينية ، كما أنها أصبحت جزءا لا يتجزأ من اللاوعي الجماعي للشعب الصيني .

وعلى الرغم من أن الكتابة الصينية اليوم تتميز بدرجة كبيرة من التجريد والرمزية ، إلا أن اللغة مازالت تحتفظ بشكل حروفها التصويرية والرمزية ، وهي طريقة الكتابة الأصلية التي ظهرت في الغالب منذ ستة آلاف عام تقريبا . أو بمعنى آخر ، رغم أن الكتابة الصينية الحديثة لم تعد رسوما للأشياء والأفكار والصور ، إلا أن لها صلة قرابة وثيقة

---

ترجمة : محمد جلال عباس

بتلك الأشكال البدائية . فوحدة الكتابة فيها ، وسماتها الشكلية ، أو جذور اشاراتها الدلالية ، مازالت لها علاقة مباشرة من حيث رموزها التصويرية بأصولها المرجعية ، لدرجة أنه يمكن وصف تطور الكتابة الصينية على أنه عملية تداخل متشابك وتدرجى أيضا . وتختلف حروف الكتابة الصينية فى الحقيقة عن شكل الكتابة أو الحروف الألفبائية أو الابدجية التى يشعر معها الأوروبيون والأمريكيون كما لو أنهم يفسرون ويرسمون صورا حينما يتعلمون قراءة وكتابة اللغات .

ولعل التركيب المتفرد لحروف الكتابة الصينية يجعل من الأمور الممتعة حقا أن نتأمل فى مدى اعتماد قراء الصينية على الصورة أو الأيقونة أو وحدات الخط المستخدمة ، إذا ما قارناهم بقراء النصوص المكتوبة بنظام الألفبائية ، ممن يعتمدون على الوحدات الصوتية (أو الوسيلة الصوتية) . وربما كنا محقين فى القول بأن الهوية المتفردة للصينية ترجع إلى سماتها التصويرية ، وهذه هى نقطة البداية فى أية دراسة أو بحث يتعلق بالعمليات النفسية ، أو الفسيولوجية ، أو العقلية ، التى تتصل بالتعرف على النصوص المكتوبة أو قراءتها .

## العمليات النفسية التى تؤثر فى تمييز الكتابة التصويرية الصينية وجذور الاشارات الرمزية

تتكون حروف الكتابة الصينية الحديثة من كل من الاشارات الرمزية والمكونات الصوتية . وسوف تسمح لنا هذه الدراسة التحليلية التى نتناول فيها الدور المتميز الذى تؤديه الحروف التصويرية وجذور الاشارات الرمزية فى تكوين تلك المكونات ، إلى التوصل إلى أن معرفة طريقة الكتابة قد تبدأ من تخيل صور أو أشكال رمزية تمثل حروف الكتابة أو من الحروف التصويرية أو عن طريق وحدات الكتابة . إن آلية هذه العملية إذا فحصت أو حللت وربطت بمثيلاتها مع الأنماط (أى وصف حالات المعانى والمفاهيم الحقيقية) ، فإنها سوف تخزن فى معجم العقل .

أما عن الفرق بين العمليات النفسية المؤثرة فى التعرف على حروف الكتابة الصينية من جهة وبين تلك التى تؤثر فى فك رموز حروف الكتابة الألفبائية ، فقد ترجع إلى حقيقة أن

التعرف فى الأولى يبدو أنه يسير فى خط مباشر أو بمعنى آخر له مدخل معجمى مباشر ، لأن وحدات الكتابة مزودة بالمعنى التصورية ، بينما التعرف فى الحالة الثانية يسير فى خط صوتى ، أو عن طريق مايسمى المدخل غير المباشر لأن الحروف خالية من المعانى التصورية . أو بمعنى آخر يتضمن التعرف على معظم عناصر الكتابة التصورية الصينية على وظائف بصرية مكانية أو إدراكية مكانية ، وهو ما يطلق عليه بعض علماء اللغة الصينية وظائف «تحكمها الرؤية» ، بينما يعتمد التعرف على حروف الكتابة الألفبائية على وظائف مبنية على الصوتيات أو مبنية على قواعد ، وهو مايصفه العلماء بأنه وظائف تخضع «للقواعد الصوتية» .

وعلى سبيل المجاز فإن اللغة الصينية قد نشأت فى بيئة ثقافية فيها أولوية للادراك البصرى (النظر والمشاهدة) على الفهم أو الاستنباط . ولعل القول «تتبع التشابه الجزئى لكى ترى المعنى» والقول «تفاضى عن التشابه الجزئى إذا وصلت إلى المعنى» ، هو أفضل توصيف للنمط المعرفى والفكرى الصينى ، سواء أكان حدسا أو تدقيقا أو قياسا أو تخيلا . وتوضح لنا هذه الأقوال أيضا الطرق التى اهتمت بها حروف الكتابة الصينية وكتبت وعرفت واكتسبت . وفى الواقع أن عبارتى «تتبع التشابه» و «ترى المعانى» مرتبطتان ارتباطا جدليا مع بعضهما البعض فى هذا المضمون . ففى الأزمنة القديمة كانت حروف الكتابة الصينية بمثابة الأدوات التى تصور التشابه ، فقد تولدت من منطق التشابه ، وتولد التشابه من الأشياء والمعانى والأفكار . لذلك ، أصبح التشابه أداة للتعبير عن المعنى وتفسيره . و«تتبع التشابه» على ذلك كان الشرط الأساسى المسبق ، بينما «رؤية المعانى» كان هو الهدف .

ولقد كان هذا القول بمثابة الدليل الذى وجه الصينيين إلى ابتكار نظام كتابتهم ، وكان كذلك بمثابة الأداة التى مكنتهم من التعرف على النظام واتقان استخدامه . وقد أثبت بذلك أنه فعال فى تنظيم الأنشطة المعرفية والاستراتيجيات الفعلية ، وظل لزم من طویل بمثابة عادة سيكولوجية .

ومتابعة أصول الفرضية القائلة بأن التعرف على الكتابة التصورية الصينية يسير فى خط مباشر ، بمعنى أنها عملية تتم بدون وسيط لفك الرموز الصوتية ، يمكن القول بأن العملية السيكلوجية التى تكمن وراء التعرف هى أصلا عملية مكانية بصرية ، وإدراكية

مكانية ، تعتمد على الترتيب للأحداث وتكون ذات قالب مرئى . أو بمعنى آخر يعتبر التعرف على حروف الكتابة الصينية وبخاصة الحروف التصويرية والاشارات الدلالية عملية ذات طبيعة حدسية شمولية تدقيقية وتشابهية . وهى تختلف بذلك اختلافا كليا عن فك رموز النظام الأبجائى الذى يتصف بأنه استقرائى ، تحليلى ، تجريدى ، ميكاتى ، وخطى . ومن الواضح أن لهذه العملية السيكلوجية صلة بطبيعة الكتابة التصويرية أو الأيقونية الرمزية . وتدخل نفس هذه الاستراتيجيات السيكلوجية فى إطار التعرف على الكتابة بالرسوم التصويرية أيضا ، نظرا لأن بناها كان ، وما يزال ، بصريا مكانيا ، وإدراكيا مكانيا ، وتركيبيا ، ومتناسقا .

### العمليات العقلية المرتبطة بحل رموز الكتابة الصينية التصويرية

أثبتت الدراسات التى تمت فى مجال الأعصاب ووظائف العقل إلى جانب البحوث التى تمت حول حبسة الكلام وفقدان الذاكرة واصابة المخ النصفية أو الشلل ، أثبتت كل هذه بالأدلة أن هناك علاقات تلازم بين العمليات العصبية واللغة ، وأن الأداء اللغوى يعتمد أساسا على النصف الأيسر من المخ . ومن الأمور الشائعة أن جانبى المخ يؤديان وظائف مختلفة ، وأن كلا من نصفى المخ يختص بعمليات معرفية تختلف عن الأخرى ، ويختلف التوزيع الدقيق لمهام نصفى المخ تبعاً لاستخدام الشخص ليدى اليمنى أو اليسرى . ولقد اتسعت فى السنوات الأخيرة التأملات حول تحديد العلاقة بين جانبى المخ والعمليات المعرفية واللغوية، بحيث شملت دراسة عن أفاط المعرفة المتصلة بنظم الكتابة . ولقد تبين من رصد النظريات، والفرضيات ، والتجارب أن النظم المختلفة للكتابة قد تتميز لأنماط مختلفة من العمليات العصبية . فنظم الكتابة التصويرية والاشارات الرمزية قد تتميز لعملية عصبية تختلف تماما عن العمليات المتصلة بنظام الكتابة الصوتية (هيراا وأوساكا Hirata & Osata ، ساسانوما Sasanuma ، وإيتو Itoh وآخرون ١٩٧٧ ، هاتا Hata ١٩٧٦ ، ١٩٨١ ، دو كيرتشوف de Kerckhove ١٩٨٨ ، تسنج Tseng وآخرون ١٩٨٤ ، تساو Tsao ١٩٨٨ ، وجونز وأوكى Jones & Aoki ١٩٨٨ ، وجيا Jia بحوث غير منشورة) . وتؤيد جميع بحوثى وملاحظاتى الاكلينيكية هذا الرأى ، فإن أى ورم خبيث يقتصر وجوده على منطقة الكلام (منطقة بروكا) لا يمنع من التعرف على

وحدات الحروف التصويرية فى حالة فقدان الكلام ، أو بمعنى آخر فإن عجز الوظائف اللغوية فى النصف الأيسر من المخ ، يبقى على الوظائف الذهنية للنصف الأيمن . فيحتفظ المريض بالمهارات الموجودة فى منطقة التوجيه البصرى المكاني ، حيث يسود فعل النصف الأيمن من المخ ، ويحتفظ بقدرته على التعرف على ظواهر مثل الشخوص والوجوه والأشياء .

وقد دفعتنى هذه الملاحظة إلى مراجعة النتائج المعروفة فى البحوث الجارية حول السيادة الدماغية أو التخصص فى الوظيفة المخية ، والتي أعتقد أنها تقدم لنا تفسيراً مقبولاً عن السبب فى أن اختلاف نظم الكتابة قد يكون فيه انحياز لعمليات عصبية مختلفة . ويخلص الجدول التالى النتائج الثابتة المتصلة بالسيادة الدماغية أو العمليات التى تجرى فى جانبي المخ (ميلنر Milner ١٩٦٢ ، بوجن Bogen ١٩٦٨ - ١٩٦٩ ، روسيل وإسبير Russell & Espair ١٩٦١ ، كيمورا Kimura ١٩٦١ ، جوردون Gordon ١٩٧٠ ، كراشين Krashen ١٩٧٤ ، لينبيرج Lenneberg ١٩٦٧) .

تصف المخ الأيمن	تصف المخ الأيسر
الملاح (الوجه ، الأشياء وغيرها)	اللغة
الحكم على الجزء من الكل	نظام الميقات
النظرة الكلية ، الشمولية التركيبية	الوقت بالنسبة للوظيفة
ترتيب الأحداث ، الاندائية ،	المنطق ، الخطية
العلاقات البصرية المكانية ،	التحليلية ، الرقمية
الادراكية المكانية ، المشابهة	الفرضية
الحس ، التدقيق	
الصور ، الأيقونات . الرسوم	الاستقراء ، التجريد
الموسيقى . الرقص ، التصوير .	
الاتزان العاطفى .	
الاشفاهية ، البصرية	الدلالات اللفظية

ومن الواضح أن توزيع العمل بين نصفي المخ توزيع نسبي . فلقد أثبت بعض العلماء أن

أحد نصفي المخ قد يؤدي الوظائف الخاصة بالنصف الآخر ، أو أن أداء المهام يقتضى وجود صلة متبادلة بين نصفي المخ . وتختلف الدراسات الحديثة حول نظرية جانبي المخ بحجة أن نصفي المخ يحافظان على اتزان الكبح المتبادل (تشاياريللو Chiarello ١٩٨٨) ، بمعنى أن كل قسم يتخصص فى مجالات معرفية معينة ، ويمنع الجزء الآخر من القيام بمعالجة المعلومات الخاصة بتلك المجالات الخاصة به ، وحتى هذه تبدو لى كأنها تمسك بالنظرية القائلة بأن أحد نصفي المخ متفوق على الآخر ، ويكون بذلك مسئولاً مسئولية رئيسية عن الوظائف الموضحة فى الجدول السالف .

ومن النظريات الخاصة بتقسيم عمل المخ يمكننا أن نستخلص بصورة مبدئية أن نصف المخ الأيمن هو المسئول عن معالجة البيانات الخاصة بسمات الحروف التصويرية والاشارات الدلالية نظراً لأن هذا الجزء متخصص أساساً فى مهام الإدراك المكانية والرؤية المكانية والعلاقات ، إلى جانب أنشطة التجميع العقلية أو الشمولية . وبالمثل فإن نصف المخ الأيسر هو المسئول عن معالجة عمليات الكتابة الصوتية ، وهو متخصص فى المهام التى تسير النظام الميقاى ، والأمور ذات الطبيعة الصوتية (الدلالات الصوتية) ، والتحليلية ، والتجريدية .

ولقد زودتنا البحوث التى جرت حول نظام الكتابة اليابانية بالمعلومات المناسبة التى تؤيد هذه النظرية ، لأن اللغة اليابانية تتميز بأنها تجمع بين حروف الكتابة التصويرية والصوتية معاً ، وهى مسمى كانجى kanji وكانا kana . فمن دراسة الناطقين الذين يعانون من الحبسة الجزئية يتأكد بالدليل أنه رغم فقدانهم للقدرة على التعرف على كانا (العنصر الصوتى) ، فإن قدرتهم على التعرف على العنصر التصويرى كانجى غير معاقة ، ففساد أحدهما لا يؤثر على وظيفة الآخر (سيمسانوما ١٩٧٥ ، چونز وأوكى ١٩٨٨) . وبناء على ذلك فإن التعرف على الحروف التصويرية الصينية فيه ميل لاقام العملية فى النصف الأيمن من المخ . وربما كانت الحروف التصويرية القديمة متوافقة مع العمليات التى تتم فى النصف الأيمن من المخ ، لأن المنظور التاريخى يكشف لنا عن أن الحروف الأولى كانت أقرب إلى الرسوم وأقل انتماء إلى الأشكال الصوتية . فضلاً عن ذلك فإن الحروف القديمة غالباً ماكانت تنتمى إلى فئة عالية التكرار من الحروف المنطوقة . إذ أن تكرارها



غالباً ما يصل إلى ٧٧.٥٪ ، وأحياناً إلى ٩٩.٨٪ . وبدلنا هذا على أن الحروف التصويرية القديمة مثلها مثل التكرارات العالية المرتبطة بها ، ربما كانت تمثل قوة مهمة في إعادة تنظيم العمليات العصبية الطبيعية ، أو المخ القارئ . وربما ساعدنا ذلك على الكشف عن استراتيجيات العمليات التي يتولاها نصف المخ الأيمن .

## تأثير المستوى الفنى لحروف الكتابة الصينية على التخصص المخي

هناك بعض السمات الأخرى لحروف الكتابة الصينية ، وبخاصة الحروف التصويرية ، تؤيد أيضاً هذه النظرية ، وهى أن هذا النوع من الكتابة يؤكد قيام المعالجات العصبية فى نصف المخ الأيمن ويمكن وصف هذه السمات كما يلى:

(١) إن بنية كل حرف متوازنة توازناً جيداً ، وتتميز بالتناسب ، والتناسق ، ولها شكل مربع . وقد ينبثق عن ذلك توازن سيكولوجى وأنماط معرفية أو تكاملية وشمولية ، وهى بذلك تؤكد الوظيفة المحددة للنصف الأيمن من المخ .

(٢) انبهت الحروف الصينية من رسوم أو أشكال تمثل أشياء مرئية ، أو رمزية ، أو أفكاراً ، أو صوراً ، وعلى ذلك كانت تتضمن فى أصولها خواصاً فنية تشكيلية وجمالاً طبيعياً فى خطوطها ، وأشكالها ، وتصويرها ، وترتيبها ، ومن ثم كان من الطبيعى أن تصبح تربة غنية تمت فيها الأشكال الفنية الصينية ، أو ربما كانت هى أصل فن الخطوط الصينى الذى نما وتطور مع الزمن . وفى الحقيقة إن الحروف الصينية وفن الخط يرجعان إلى أصل واحد وبناء وطبيعة واحدة ، ويشتركان فى نفس السمات ، كما يشتملان على نفس التأثير على المعرفة الصينية . والعمليات العصبية السيكلوجية أو المخية . والمعانى المتضمنة واضحة إذ يبدو أن حروف الكتابة الصينية تحدث نفس التأثير الذى يحدثه الفن الصينى على الاستجابات المخية . أو باختصار ، يبدو أن لكل من الكتابة الصينية والفن الصينى نفس الخواص أو الصفات ذات التأثير القوى على النصف الأيمن من المخ ، وهذه الصفات هى :

أ- ربما اعتبر نشاط الكتابة خاصة فى الأزمنة القديمة على أنه فن حركى ، وبخاصة كفن راقص إلى جانب كونه فنا للأشكال والصور . فقراءة الحروف وتفسير دلالاتها هى فى الحقيقة بمثابة تفسير وتقدير للرقص فوق الصفحات . وتعتبر الكتابة فى حد ذاتها نوعا من الرياضة أو التمارين الرياضية التى تساعد الكاتب على أن يحتفظ بلياقته . وطبقا للمعلومات المستقاة من الاستقصاءات حول طول الفترة التى مرت على وجود كل من الخطاطين القدماء والبوذيين ، يتبين أن الخطاطين قد عاشوا مدة تزيد على البوذيين بنحو ١٢٧ عاما . وقد تنطبق تلك الحقيقة على ممارسة كتابة الحروف الصينية .

ب- يعتبر الخط فنا وجدانيا ، فبالنسبة للكاتب هو فن تصدير المشاعر كما جاء فى المقولة «الكتابة هى فى واقع الأمر صور صادرة من القلب» . وبالنسبة للقارئ يعتبر الخط بحق عملا من أعمال استيراد المشاعر . فالغرض من القراءة ليس فقط هو تقدير الجوانب الجمالية والاستمتاع بها بل هو أيضا لاستكشاف مشاعر واتجاهات الكاتب ، نظرا لأن الكتابة (كواسطة) تنقل بذاتها رسالة من القلب إلى العقل .

ج- تشترك الكتابة والخط الصينى فى نفس الوظيفة ولهما نفس التأثير المتوافق مع لغة الحركة والجسم . فحينما يشنى البعض على جمال الكتابة بخطوط جيدة ، فهم غالبا ما يحاولون ، بوعى أو بلا وعى ، تتبع اتجاه حركة الخطوط فى مظهرها الخارجى من أجل التعرف على المعنى ، أو لكى يستشعروا الترتيب الجمالى الذى يكمن فى الحروف . . إن الإطار الحركى لليد أو الأصابع كما تبدو فى مظهرها الخارجى ، يساعد القارئ فى الحقيقة على التعرف على الحروف ، وتقديرها بل وتعلمها بصورة فعالة .

د- حتى الأدوات المستخدمة فى كتابة الحروف الصينية لها تأثير كبير على الاكتساب، والادراك ، والمعرفة ، وكذلك على العمليات العصبية ، والعمليات الطبيعية العصبية ، والعمليات المخية . فالأدوات الخاصة ، مثل الفرشاة ، والحبر ، وريشة الكتابة ، والورق ، طالما استخدمت كوسائل مستقلة يمكن معها للخط المكتوب أو المنقوش باليد أن يعطى اللمسات الراقصة فى الكتابة صبغة وطعما خاصا . وهذا يساعد بالإضافة إلى ذلك على إعطاء البصمة التى تميز انفعالات ومشاعر الكاتب (أو مايسمى انطباعات فرشاة الكتابة ومشاعر الاحبار وسنون الكتابة) . ويتخلف عن الاحبار وسنون الكتابة أيضا عبيرها الذى نشمه ونحسه ونذكره ، أو على الأقل نتخيله حينما ننظر إلى الكتابة ذاتها ، فنجد أن

كل حرف قائم بذاته فوق صفحة الورقة مثل الصورة الغائمة التى يلفها الغمام ولكن فى جمال يبعث الشعور بالغوض والابهام لدى المشاهد . وليس بغريب أن يكون لألوان تلك الحروف وزنا ولعبيرها رائحة طبيعية نحس بها . وغالبا ما يؤدى ذلك كله إلى انبعاث احساس بالتزامن الجمالى نحس به .

وإذا ما أخذنا فى اعتبارنا العامل التاريخى بأن تلك الظاهرة كانت مستمرة لدى آلاى السنين ، وأن العلماء فى العصور القديمة كانوا أيضا من الموظفين المدنيين ، والشعراء ، وكتاب الخطوط ، وأن حروف الكتابة ذاتها كانت شكلا من أشكال الجمال الخطى ، لأمكننا بسهولة أن نقدر الأثر البالغ لكل ذلك . وحتى ستة آلاف سنة مضت فى عصر ثقافة يانجشا التى تميزت بالحفر والنقش ، كانت النصوص فيها تكتب فى البداية بالفرشاة والحبر ، وبالمثل كانت الحروف المنقوشة على دروع السلاحف التى ترجع إلى ثلاثة آلاف عام فى عصر أسرة شانج . ويمكن القول بصفة عامة إن حروف الكتابة الصينية لم تتسبب فقط فى انبعاث عمليات نفسية وعصبية متميزة ، بل كان لها أيضا أثرها على الثقافة والعقلىة الصينية .

## تأثير الحروف الصوتية المستعارة والجذور الصوتية فى الاشارات الدلالية والتركيبات الصوتية على العمليات الفسيولوجية العصبية أو المخية

ويجب ألا يؤدى بنا التفكير فى تخصص الجانب الأيمن من المخ فى العمليات العقلية للكتابة الصينية إلى أن نتناسى أو نهمل تأثير الحروف الصوتية المستعارة التى تشكلت وتطورت بخلع الصفة الصوتية على الحروف التصويرية . وكما سبق أن ذكرنا تعتبر الحروف الصينية وحدات مشتتة على عناصر الشكل والصوت والمعنى ، وعلى ذلك فإن الحرف الصينى غالبا ما يكون كلمة متعددة الرموز . ولابد أن العنصر الصوتى المشتمل على الجذور الصوتية فى تركيب الحرف قد لعب دورا هاما فى بناء هذه الحروف ، وفى توجيه القراءة والتعرف ، وبالتالي قد تكون العمليات الذهنية والميكولوجية المرتبطة بأساليب القراءة غاية فى التعقيد .

ويتكون نظام الكتابة الصينية من عدة أنماط من الرسوم : الصور ، والايديوجرامات (الرموز التي تمثل كلمة كاملة) ، والايديوجرامات المركبة ، والحروف المستعارة ، والاشارات الدلالية ، والتراكيب الصوتية . وقد استعيرت الحروف على أساس قيمها الصوتية بحيث تؤدي دورها أساسا في الدلالة على النطق . ويمثل كل حرف مستعار أصلا كلمة مختلفة موحدة الصوت . وربما لا تكون الحروف القديمة والجديدة مرتبطة ببعضها البعض في دلالاتها اللفظية ، وعلى ذلك فالحروف التي تقتصر على القيمة الصوتية تصبح بمثابة الحروف التي تسمى حروفا مستعارة غير منتظمة الشكل . وربما اعتبرت الحروف ذات الصفة الصوتية ، إلى حد كبير ، كمقاطع في شكل الكتابة أو أشكال شبه صوتية . ومن الممكن أن تكون هذه الحروف المستعارة مشابهة تماما لمقاطع ال «كانا» أو الحروف الصوتية في الكتابة اليابانية .

ومما أدى إلى تعقد الأمور على مدى التاريخ تطور الرسوم الدلالية والتراكيب الصوتية التي تكونت أساسا بإضافة جذور من الرسوم الدلالية إلى الحروف المستعارة . بيد أن مثل هذه التراكيب جاءت في الواقع لتمثل أكثر من ٩٠٪ من مجموع الحروف الصينية . وهنا نجد أن جذور الرسوم الدلالية والجذور الصوتية متواجدة في انسجام ، حيث الأولى تشير إلى القيمة الدلالية والثانية تدل على قيمة الصوت . ومن بين العناصر المتواجدة في هذا التركيب ، الحروف الدلالية الجذورية التي تعبر عن استجابة من حيث الصور ، والصور الرمزية ، ووحدات الكتابة ، والرسوم ، بينما تظهر الجذور الصوتية الاستجابات للشكل الصوتي أو الاستجابة لها من خلال مرحلة صوتية بسيطة . غير أن بعض الجذور الصوتية تدل جزئيا على معنى . في حين أن بعضها الآخر يدل على النطق . ويمكن مقارنة الجذور الصوتية الخالصة بالمقاطع الصوتية (كانا) في اللغة اليابانية ، والتي هي «أشكال شبه صوتية» في طبيعتها وفي تأثيرها ، وذلك هو السبب في أن تركيبات الرسوم الدلالية والصوتية يطلق عليها أيضا اسم تركيب شكلي أو تكوين صوتي .

ونظرا لوجود العديد من الرسوم الدلالية والتركيبات الصوتية ، فلا بد من أن تكون هناك جذور صوتية . وطبقا للدراسات الحديثة ، يوجد أكثر من ألف من الجذور الصوتية ، وهذا يعني بالتأكيد بأن الدور الذي تؤديه هذه الجذور في التعرف والمعرفة وكذلك في التأثير ، لابد أن يتكون في الذهن . ونظرا لأن كلا العنصرين قد يثير نفس العمليات

النفسية ، والنفسية العصبية ، والذهنية ، مثلما تفعل المقاطع الصوتية فى الكتابة اليابانية (كانا) ، وهنا عندما يتعلق الأمر بحروف الكتابة الصينية فمن المناسب القول بأن القراءة لاتتصل فقط بالقسم الأيمن من المخ بل أيضا بالقسم الأيسر بماله من قدرة على تفهم أشكال الحروف الصوتية . أو بمعنى آخر يحتاج الأمر إلى كلا العمليتين لقراءة وكتابة الصينية والتعرف عليها ، وربما كانت هذه العمليات مدعمة من أساسها بقسمى الدماغ ، أو بالتفاعل بين القسمين . ويبدو أن افتراض أن قراءة الحروف الصينية والتعرف عليها يعتمد أساسا على الصور والصور الرمزية التى يدعمها القسم الأيمن من الدماغ ، يبدو أنه افتراض يعتمد على بحوث تتعلق بالحروف التصويرية ورموز الكتابة . ويتغاضى هذا الافتراض إلى حد ما عن أهمية تأثير الحروف المستعارة والجذور الصوتية فى تركيب الكلمات .



يوضح هذا الشكل أن معنى الحرف الصينى قد يتمثل إما بوحدة الكتابة (أو الرسم) ، أو بالنطق (الذى يدل عليه الحرف المستعار أو الجذر الصوتى) . بيد أن وحدات الكتابة (أو الرسوم) قد تدل على المعنى مباشرة ، فى حين أن الحروف الصوتية المستعارة أو الجذور تدل على المعنى بطريقة غير مباشرة .

ومن مجموع حروف الاشارات الدلالية والتركيبات الصوتية التى تشكلت وتطورت على أساس الحروف التصويرية والرسوم الدلالية ، وكذلك من خلال المرحلة الوسيطة للحروف الصوتية المستعارة ، من مجموعها تكون غالبية رصيد الحروف الصينية ، وهى التى تكون التيار الرئيسى لنظام الكتابة الصينية . وهذه الفئة من الحروف تمثل فى الحقيقة ، النتيجة الحتمية والمنطقية للتطور التاريخى الطويل ، ولذلك يجب أن تكون هى المحور الرئيسى فى أية دراسة عن الكتابة الصينية ، من حيث علاقتها بالعمليات النفسية ، والنفسية

العصبية ، والمخية أو الذهنية .

وفى مجموع الاشارات الدلالية والتركيبات الصوتية التى تمثل أكثر من ٩٠٪ من حروف الكتابة الصينية ، نجد أن انتظام الاشارات الدلالية يسارا والتركيبات الصوتية يمينا هى الصفة الغالبة التكرار . ولذا يمكننا أن نؤكد أن الميل إلى تكوين الاشارات الدلالية والتركيبات الصوتية فى التطور التاريخى للحروف الصينية ، كان فى حقيقة الأمر ميل إلى تنظيم يكون فيه عنصر الاشارات الدلالية مثبتا إلى اليسار ، والعنصر الصوتى مثبتا إلى اليمين . ويفترض هنا أن هذا التركيب قد ارتبط فى تشكيله وتطوره بتقسيم العمل فى أقسام المخ وذلك على مر السنين التى تمت خلالها قراءة وكتابة الحروف الصينية . وإذا صدقت هذه النظرية فإن هذا التركيب مع خلق الصفة الصوتية على الحروف التصويرية ، أو مايسمى الحروف الصوتية المستعارة ، إلى جانب ماينتج عن ذلك من تشكيل وتطور فى الاشارات الرمزية والتركيبات الصوتية بصفة عامة - كل ذلك ربما يكون هو الذى لعب الدور الهام فى إعادة تنظيم العمليات النفسية العصبية والاستراتيجيات الذهنية .

### أسباب هذا التطور

لماذا أصبحت صور الاشارات الدلالية والتركيبات الصوتية تكون الغالبية العظمى من حروف الكتابة الصينية؟ ولماذا كان وضع الاشارات الرمزية يسارا والتركيبات الصوتية يمينا يمثل غالبية الاشارات الدلالية والتركيبات الصوتية؟ ظل هذان السؤالان طويلا يحيران اللغويين والعلماء الصينيين ، رغم أن السؤال الأول يبدو وقد وجدت له الاجابة الشافية ، ولكن السؤال الثانى لم توجد له إجابة بعد . تكونت صور الاشارات الدلالية والتركيبات الصوتية وتطورت على مدى التاريخ لكى تتناسب مع احتياجات اللغة الصينية . ولئن كانت الاحتياجات اللغوية وحدها لايمكن أن تكون سببا فى تكوين وتطور بناء الاشارات الرمزية يسارا والتركيبات الصوتية يمينا .

ثبت تاريخيا أن تركيبات الاشارات الدلالية والصوتية كانت نتيجة حتمية ومنطقية لتطور أو ارتقاء حروف الكتابة الصينية . ويمكن القول بصفة عامة إن حروف الكتابة الصينية قد مرت بثلاث مراحل من التطور هى : الحروف التصويرية رموز الكتابة ثم الحروف المستعارة ، ثم تركيبات الاشارات الدلالية والصوتية . غير أن تركيبات الاشارات الدلالية والصوتية أصبح لها الغلبة على سائر المراحل ، وسرعان ماأصبحت هى محور

النظام كله . ونظرا لأنها كانت جديرة بأن تكون مناسبة لاحتياجات اللغة الصينية ، فإن هذه التركيبات قد سيطرت على غالبية الحروف وعلى الأشكال (الرمزية) الأساسية . ومنذ البداية الأولى حلت تركيبات الاشارات الدلالية والصوتية محل كل أنواع الحروف الصينية الأخرى . ففي عصر أسرة شانج ( ١٦٠٠ - ١١٠٠ ق.م ) ، كانت هذه التركيبات تمثل نحو ٢٠٪ من التسعة آلاف حرف المنقوشة على دروع السلاحف التي وصلت إلى أيدينا . وفي عهد أسرة هان الشرقية ( ٢٥٠ - ٢٢٠ ق.م ) بلغت ٨٠٪ من عدد الحروف التي بلغت ٩٣٥٣ حرفا . وفي عهد أسرة شينج ( ١٦٤٤ - ١٩١١م ) زاد عدد هذه التركيبات فبلغ ٨٠٥٧ حرفا ، مكونة بذلك ٩٠٪ من مجموع الحروف الصينية . وفي وقتنا الحاضر ينتمى أكثر من ٩٠٪ من الحروف الصينية إلى هذه التركيبات . وإن كانت المعلومات التي لدينا لا تبلغ درجة الدقة الكاملة . ويبدو من المنطقي استخلاص أن تطور الحروف الصينية كان يميل إلى تشكيل تركيبات الاشارات الدلالية والصوتية والتوسع فيها .

ولقد استغرق الأمر زمنا طويلا قبل أن توضع جذور الاشارات الدلالية على الجانب الأيسر والجذور الصوتية على الجانب الأيمن ، وقبل أن يصبح هذا البناء سائدا . ففي الأزمنة القديمة ابتكرت هذه الفئة من الحروف بإضافة الاشارات الدلالية إلى الحروف أو الجذور الصوتية المستعارة ، وكذلك بإضافة حروف مستعارة إلى الحروف التصويرية .

يبدو أن وضع الاشارات الرمزية والجذور الصوتية لم يكن ثابتا منذ البداية ، فكانت هناك عناصر حرة ، بمعنى أن الجذور كانت توضع في أي مكان فوق أو تحت أو إلى اليمين أو إلى اليسار أو في الوسط . وحتى توجيه الجذور كانت فيه حرية ، بمعنى أنه ربما يأخذ أي اتجاه يميناً أو يساراً ، أو إلى أعلى أو إلى أسفل أو إلى أي اتجاه كان . غير أنه منذ عهد أسرة شو ( ١٦٠٠ - ١١٠٠ ق.م ) بدأت هذه العناصر تتخذ مواضع ثابتة ، فوضعت الاشارات الدلالية إلى اليسار والجذور الصوتية إلى اليمين .

وفي الواقع أن وضع التركيبية بحيث تكون الاشارات الدلالية إلى اليسار والجذور الصوتية إلى اليمين قد أصبحت هي البناء الشائع في هذه الفئة من الحروف ، ومن ثم

أصبحت هي الأكثر ظهوراً بين سائر أنواع التشكيلات . وبناءً على بعض البيانات الاحصائية ، كان البنيان الفوقى والتحتى - أى وضع الجذور الصوتية فوق أو تحت الاشارات - يميل فقط نحو ٢٢٪ من جملة التركيبات . أما الوضع فى الوسط أو فى المحيط فكان يمثل ٧٪ فقط . ومن الواضح أن التطور التاريخى لحروف الكتابة الصينية قد كشف لنا عن ميل واضح نحو تشكيل الحروف ، بحيث تكون الاشارات الدلالية إلى اليسار والجذور الصوتية إلى اليمين . ويكون هذا البنيان حالياً كل تركيبات الاشارات الرمزية مع الجذور الصوتية ، ويمثل الغالبية العظمى من كل حروف الكتابة الصينية . ويجب أن تولى عناية خاصة لمدلولات تشكيل وتطور هذا البنيان ، إذ أن ذلك لا يمكن أن يكون قد حدث بالصدفة البحتة فى معرض التاريخ .

### دور عمليات المخ فى تشكيل التركيبات

نعرض فى هذا القسم من المقال نظرية تفترض أن تطور وتشكيل الاشارات الدلالية يساراً والجذور الصوتية يميناً ، قد تأتى نتيجة للتفاعل بين المثيرات الناجمة عن تلك البيانات والعمليات المخية المتصلة بقراءة الكلمات والتعرف عليها . وربما كان هذا التفاعل بين الحروف والعمليات المخية مستمراً منذ ادخال تركيبات الاشارات الدلالية يساراً والصوتية يميناً . أو بمعنى آخر ارتبطت الحروف الصينية باعتبارها مؤثراً خارجياً مع العمليات المخية أو العصبية بطريقة تسمح بقراءة النصوص وفك رموزها بأقصى كفاءة وسرعة ممكنة . وعلى ذلك فرمما كانت تركيبات الاشارات الدلالية يساراً والصوتية يميناً قوة لاعادة الترتيب فى العمليات المخية والعصبية . أو على الأقل ربما كان لها تأثيرها على تنظيم الدماغ فى حالة القراءة .

ومن واقع الدراسات والبحوث الاستقصائية عن تخصص أقسام المخ ، نعرف أن فى كل من العينين تقاطع بصرى يقسم مجالات الرؤية إلى مجال رؤية أيمن ومجال رؤية أيسر . إذ يسقط الضوء فى مجال الرؤية الأيسر من كلتا العينين على الجانب الأيمن من الشبكية فى كلتا العينين ، بينما يسقط الضوء فى مجال الرؤية الأيمن على الجانب الأيسر من الشبكية فى كلتا العينين . ويمتد العصب البصرى من الجانب الأيمن من شبكية كلتا العينين إلى اللحاء المخى لفصوص مؤخرة القذال فى القسم الأيمن من المخ ، بينما يتصل العصب البصرى من الجانب الأيسر من شبكية كلتا العينين بلحاء الفصوص القذالية أو الخلفية من



القسم الأيسر من المخ . وهذا يعنى أن المجال البصرى الأيمن لكلتا العينين يتم معالجته فى النصف الأيمن من المخ ، أو بشىء من التيسيط يكون النصف أو القسم الأيمن من المخ أسرع وأفضل فى معالجة المعلومات التى تصل إلى المجال البصرى الأيسر ، ويكون النصف الأيسر من المخ أسرع وأفضل فى معالجة المعلومات التى تصل إلى المجال البصرى الأيمن . وكما سبق أن ذكرنا يكون القسم الأيمن من المخ أكثر استعدادا لمعالجة وفك رموز أشكال الصور والصور الرمزية أو الظواهر ، بينما يكون القسم الأيسر من المخ أكثر استعدادا للتعرف على أشكال الكلام والأشكال الصوتية (انظر دو كيرتشوف ، ١٩٨٨) . وعلى ذلك يبدو أن جذور الاشارات الدلالية ربما يتم معالجتها بكفاءة أفضل بواسطة القسم الأيمن من المخ ، وبالمثل يعالج القسم الأيسر من المخ الجذور الصوتية بكفاءة أفضل . أو بمعنى آخر حينما توضع جذور الاشارات الرمزية فى المجال البصرى الأيسر لكلتا العينين ، ربما تتم معالجتها بصورة أفضل مما لو وضعت فى المجال البصرى الأيمن . والمثل يقال عن الجذور الصوتية حينما توضع فى المجال البصرى الأيمن تكون معالجتها أفضل مما لو وضعت فى المجال البصرى الأيسر . وعلى ذلك يبدو واضحا أن تشكيل وتطور تكوينات الاشارات الرمزية والصوتية لاهد وأن يكون مرتبطا بالعمليات العصبية أو تقسيم العمل بين قسمي المخ ، أو أن ذلك التكوين يكون نتيجة للمثيرات التى تنشأ والاختيارات المخية . وفى الواقع أن تطور هذه التكوينات بدءا من المرحلة التى كانت يوضع فيها أى من الجذرين بحرية فى أى مكان إلى المرحلة التى تم فيها تثبيت مكان كل منهما ، قد مر بتاريخ طويل من المحاولة والخطأ أو من الفرضية والاختبار السيكلوجى لأى من قسمي المخ . ولا يمكن أن يكون التثبيت النهائى للاشارات الدلالية يسارا والصوتية يمينا قد جاء بالصدفة أو اعتباطا ، بل لاهد أن كانت هناك علاقة سببية للصلة بين هذا البناء والتقسيم النصفى للمخ .

يبد أنه يجب ألا ننسى التأثير الذى قد يكون لهذا الشكل من الكتابة على المخ القارئ على مدى تلك الفترة الطويلة من التفاعل والتطور . فربما كان تركيب الاشارات الرمزية يسارا والصوتية يمينا قد عمل كبيئة فعالة وعنصر تعديل ، فرضت ترتيب التقسيم الجانبي على المخ القارئ . أو بمعنى آخر ربما تعرض المخ الصينى القارئ لمثيرات من هذا التركيب

تكفى لأن تشارك فى عملية القراءة العادية . وفى ضوء هذا المنظور يكون لهذا التركيب دوره التنظيمى الذى أداه فى استراتيجية المخ .

## العمليات المخية المؤثرة فى تشكيل اتجاه الكتابة والقراءة

### رأسيا من أعلى إلى أسفل وأفقيا من اليسار إلى اليمين

وباختصار فإن الحقيقة اللغوية الواضحة التى تبدو لنا هى أن يسارية الاشارات الدلالية فى التركيب تدل على المعنى مباشرة ، بينما وجود الجذور الصوتية يميناً يدل على النطق . والمحصلة النظرية لذلك ، وهى أن أفضل وأدق فهم قد يتحقق حينما تكون جذور الاشارات الدلالية متواجدة فى المجال البصرى الأيسر (لأنها بهذه الطريق تتوجه مباشرة نحو القسم الأيمن من المخ الذى يتولى مسئولية فك رموز الظواهر) ، هو الوضع الذى يسمح لنا أن نختبر اجابة السؤال التالى : لماذا تم ترتيب حروف الكتابة الصينية أصلا فى القراءة والكتابة رأسيا من أعلى إلى أسفل ، وأفقيا من اليسار إلى اليمين ؟ .

ويدخل فى صلب هذا الموضوع ، أن السرعة والدقة فى الفهم تعتمد إلى جانب الكثير من العوامل على مدى قدرة القارئ على الاستخدام الأفضل لدلالات المضمون بما يساعد على «دخول الكلمات إلى الوعى بواسطة روابط تتأتى مما هو مرئى بالفعل» . (هيوى Huey فى مؤلف هندرسون ١٩٨٢ ص ٣٣٧) . فطبقا لما ذكره هيوى يمكن القراءة من يمين النقطة الغابتة أكثر مما يقرأ من يسارها . «فالكلمات الواقعة فى أقصى اليمين رغم أنها لا تكون واضحة وضوحا كاملا للأنظار ، فإنها تدفع إلى الوعى وتحفظ فى الذاكرة بمساعدة ارتباطاتها بتلك الكلمات التى ترى بوضوح كامل» (هيوى ١٩٠٨ ص ٦٦) . وإننى شخصا أميل إلى الاعتقاد بأن هذا الرأى ينطبق أساسا على قراءة حروف الكتابة الالفبائية . أما مايتعلق بمساعدة الكلمات على الدخول إلى الوعى عن طريق تسهيلات تتعلق بالمضمون ، فهى تتعلق أساسا بالدور الذى تؤديه دلالات المضمون وبخاصة اتصالاتها بدلالة الاشارات اللفظية وموضع الكلمة من الجملة . ومن الواضح أن هناك أسسا يبنى عليها توقع أو التنبؤ بمكملات الجملة ، مثال ذلك الجملة الاسمية «كوب ماء أو فنجان شاي أو شراب مثلي» وهى بذلك تختلف عند قراءتها بعد فعل يشرب . والمثل يقال عن الدور الذى تلعبه قواعد الدلالية فيما يتعلق بربط المضمون وسرعة القراءة .

فارتباطات الاعراب أو الارتباطات الدلالية تساعد على السرعة والدقة فى القراءة ، وبالعكس يؤدى عدم وجود الارتباطات الدلالية والاعرابية إلى تأخير القراءة وتعميق الفهم . والسؤال الذى يطرح نفسه هنا هو كيف يمكن للحروف أن تنظم بأحسن شكل : رأسيا أو أفقيا أو خلاف ذلك ، بحيث تؤدى إلى تكوين «علاقات ترابطية بين الحروف الظاهرة للعيان» . ونظرا لأن الاشارات الدلالية وليست الجذور الصوتية هى التى تؤدى أهم دور فى الاعراب والدلالة التى تسهل القراءة بسرعة وفهم ، فإن اتجاه القراء الصينيين سوف يتبنى الاعتماد على الترتيب أو السياق ، وبخاصة ترتيب وسباق جذور الاشارات الدلالية . وعلى ذلك يتحقق الفهم الأفضل فقط إذا ما وضعت جذور الاشارات الدلالية بالطريقة التى تجعلها تؤثر مباشرة فى المجال البصرى الأيسر ، وبذلك تواجه عيني القارئ متجهة إلى القسم الأيمن من المخ الذى يختص بالتعرف على الظواهر .

ومن الواضح أنه حينما تتم القراءة أو الكتابة على المستوى الأفقى ، يظهر انفصال زمنى بين الحروف ، لأن تتابع القراءة يحدث فيه اختلال نتيجة لوجود الجذور الصوتية . وحينما تقرأ الحروف رأسيا فغالبا ما يكون السياق متصلا . إذ أن الجملة الأفقية ، كما سبق أن أوضحنا ، لاتعكس فيها الجذور الصوتية المعنى ، مما يضطر القارئ أن يبذل ، عن وعى أو بدون وعى ، جهدا لتوصيل أجزاء الحرف نطقا . وعلى العكس من ذلك فإن أفضل سياق ممكن للجذور الاشارات الدلالية التى تحمل فى طياتها دلالات كل حرف على حدة تتأثر من خلال الترتيب الأفقى . فعلى حساب البناء الخاص بالحروف تكون القراءة الرأسية أكثر تأثيرا على تسهيل سرعة القراءة . فإن كل حرف يحتل نفس مسافة الحرف السابق ، وكل حرف له شكل مربع وكل تركيب مقسم بالتساوى أفقيا فى داخل المربع ، والنتيجة أن جذور الاشارات الدلالية التى يوجد أغلبها يسارا يمكن أن تتجمع على اليمين ، ويتبع ذلك أن الارتباط بين الدلالة والسياق يمكن أن يتم على الجانب الأيسر ، وربما يدعم ذلك حقيقة أن القراءة تتم أفقيا على الجانب الأيسر . ويمكننا أن نؤكد أن القارئ حتى لو أدرك فقط الجذور المتجمعة يسارا ، فإنه يستطيع مع ذلك أن يحل رموزها عن طريق التعرف السطحى على المعنى ، ويرجع ذلك إلى أن للجذور الاشارات الدلالية المتواجدة يسارا تعطى الأولوية للتعرف على الظاهرة .

ومع الأخذ بهذا الاتجاه فى القراءة يمكن أن تعرض جذور الاشارات الدلالية على المجال

البصرى الأيسر أولا ، وبذلك يؤدى ظهورها أولا للمجال البصرى الأيسر إلى التأثير على قسم المخ الذى يناسب التعرف على الظاهرة (دوكيرتشوف ، ١٩٨٨) . على ذلك يبدو أن الترتيب الرأسى للحروف مع القراءة ذات التوجه الأيسر ، متفقة مع مازعمه بيرستد عن فوائد المجال البصرى الأيسر بالنسبة لمثيرات الصور المرئية المتماثلة . فإذا ما وضعت الحروف رأسيا بحيث تصطف جذور الاشارات الدلالية إلى اليسار وتبدأ القراءة من اليمين إلى اليسار ، فربما تحصل على أنسب ترابط بين السياق والدلالة والاعراب ، وبالتالي يتحقق أقصى سرعة مرتبطة بدقة الفهم .

وهناك نقطة هامة يجب ألا تغيب عنا هى أن ترتيب الاشارات الدلالية والصوتية رأسيا أعلى وأسفل فى التكوينات بحيث يكون أحدهما فوق الآخر ، تمثل نحو ٢٣٪ من مجموع حروف اللغة الصينية . وهذا البناء يلى مباشرة بناء الحروف بوضع الاشارات الدلالية يسارا والصوتية يمينا . وربما يرجع تكرار هذا البناء بنسبة عالية إلى حقيقة أن وضع الاشارات الدلالية يسارا والصوتية يمينا هو الترتيب الوحيد الذى يسمح بأن تظهر الاشارات الدلالية أمام المجال البصرى الأيسر أولا ، ومع ذلك فإن جذور الاشارات الدلالية تظهر أحيانا فى أسفل .

وباختصار ، جدير بنا أن نستخلص أن توجه قراءة وكتابة الحروف الصينية فى مضمونها لها صلة بالعمليات العصبية النفسية (المخية) أو بالتخصص (المقصود به تقسيم العمل) فى قسمي المخ . أما عن الاتجاه الخاص الذى تكتب به الحروف وتقرأ سواء أكان رأسيا من أعلى إلى أسفل أو أفقيا من اليسار إلى اليمين ، فربما يكون ناتجا عن تفاعل المثيرات التى توجد بها الحروف مع العمليات المخية ، أو نتيجة للاختيارات المخية . ويقتضى ذلك أن تركيب الحروف بجذور الاشارات الدلالية يسارا والصوتية يمينا قد أدى دورا هاما فى وظائف الدماغ المعرفية .

### العقلية الصينية : من المخ إلى الثقافة

تعطى الخلاصة التى وصلنا إليها بطبيعتها فرصة للتأملات حول دخول الحروف المستعمارة ، وبخاصة إدخال التركيبة المكونة من الاشارة الدلالية يسارا والصوتية يمينا فى نظام الكتابة الصينية ، والتى كان لها منذ العصور القديمة تأثيرها الواسع على التعليم ، وما إذا كان لهذه التركيبات آثارها وردود فعلها على العقلية والبيئة الثقافية الصينية

والمخ الصينى . فربما كانت مسئولية جزئيا عن اسهامات الصين فى الحضارة العالمية . كذلك يمكن للنظرية الخاصة بتطور هذا التكوين ، والقائلة بأنه ربما كان مرتبطا باحتياجات المخ أو موفيا لمتطلباته ، أن تكون عنصرا لتفسير السبب فى أن حروف الكتابة الصينية قد ظلت مستمرة لمدى آلاف السنين التى خضعت فيها للاختيار ، وهى مازالت قائمة حتى يومنا هذا . ويمكن القول بأن دخول هذه الحروف المستعارة وتكوين الحروف ذات الاشارات الدلالية يسارا والجذور الصوتية يميناً ، والتى بنيت على أساس الحروف التصويرية والتى مرت أيضا بمرحلة بيئية من الحروف المستعارة ، ربما أسهمت بطريقة خاصة فى الحضارة العالمية مثل اسهام استخدام اليونانيين للحروف الساكنة الموجودة فى نظام كتابة اللغة الفينيقية . فقد كان لكل من هذين التعديلين أثره على الثقافة من خلال التأثير على المخ والتأثير على نظام الكتابة .

وبالاضافة إلى ذلك فإن القول بأن اعتماد عملية القراءة ، نتيجة لتعدد الرموز فى الحروف الصينية ، على التفاعل أو النشاط التجميعى لقسمى المخ ، قد تكون انعكاسا آخر لطريقة التفكير الصينية التى تتميز بالتجميع والشمولية .

وهناك قول شائع بأن العلاقة بين اللغة ، والمجتمع ، والثقافة ، والقواعد الاجتماعية ، والأعراف ، والقيم الثقافية المشتقة من هذه العلاقات ، هى التى تكون الأساس الذى يعتمد عليه المجتمع فى وضع وتطوير بنيانه وظواهره الاجتماعية الثقافية ، وأسلوبه فى الحياة وغير ذلك من خواص . ويمكن القول أيضا بأن ثقافة أى مجتمع هى التى تشكل نظام الكتابة فيه تبعاً لخواص اللغة ومظاهرها . ويقوم نظام الكتابة بعد ذلك بتحديد وتشكيل الثقافة التى خلقتها ، أو على الأقل التأثير على تنظيم هذه الثقافة . ومعرفة القراءة والكتابة كانعكاس للغة تصور البنية الثقافية لهذه اللغة ، وبخاصة غط التفكير السائد هذا من جهة ، ومن جهة أخرى نجد أن معرفة القراءة والكتابة كقوة فعالة تقوى وتدعم الواقع الاجتماعى الثقافى . وبخاصة فيما يتعلق بنسق التفكير الثابت فى المجتمع . وفى هذا الإطار تنقل الوسيلة حدودها وتصبح إلى حد ما أداة تشكيل مؤثرة .

وطبقا لهذا الافتراض فإن الحروف التصويرية والحروف الدلالية فى نظام الكتابة الصينية ، والتى نشأت منذ أكثر من ثلاثة آلاف عام ، مازالت محتفظة بصلاتها القوية مع شكلها الأصلى ، وربما كانت بمثابة عامل قوى يؤثر فى غط الثقافة والفكر ، وتنشئ

عنه عمليات التخصص فى المخ القارئ .

وإذا ما أخذنا فى الاعتبار علاقة التفاعل القائمة بين البناء المتأصل فى نظام الكتابة الصينية والمخ القارئ ، فلا بد لنا أيضا من أن نتنبه إلى تأثير أنماط المعرفة فى التفكير . وفى نظام القيم وغير ذلك من عناصر الثقافة الصينية .

وكما سبق أن ذكرنا تتضح الاشارات الدلالية فى الحروف الصينية إما عن طريق الحروف التصويرية أو بواسطة الصور الدلالية . أو بمعنى آخر ترتبط حروف الكتابة الصينية ارتباطا مباشرا فى أغلب الأحيان ، بالشىء أو الفكرة ، ويتم ذلك فى الحقيقة عن طريق تجاوز أية مرحلة وسيطة يكون فيها تأثير للتفكير المجرد والتبرير المنطقى . وينطبق هذا بصفة خاصة على العصور القديمة . فقراء الكتابة الصينية ، بخلاف قراء الكتابة الالفبائية يفضلون موضوع استراتيجيات فك الرموز البصرية المكانية على فك الرموز الصوتية . وعن طريق التوسع ربما تعتبر الصور الدلالية كنوع من المفهوم الدقيق والخيالى والتصويرى . وله إلى حد ما صفة القوة التى تشكل الحدس ، والرؤية ، والكلية ، والاستبصار ، والحس المشترك . وبأخذ الأمر من هذا المنظور يمكن مقارنة الحروف المصورة تصويرا بصريا فى نظام الكتابة الصينية مع الرسوم التى وضعت لأغراض تشكيلية فنية : فالحروف الصينية قد تستثير نفس الاستجابة التى تستثيرها الرسوم فى المخ ، كما أنها تشجع ظهور أنماط مشابهة لها من التفكير .

وبالإضافة إلى نفس الصلة القائمة بين شكل الحروف والمعنى أو الدلالة المعنوية ، توجد أيضا علاقة مباشرة بين شكل الحروف والمفاهيم الثقافية والمنظورات والمعارف العقائدية . بمعنى أن شكل الحروف التصويرية والحروف الدلالية تعتبر فى حد ذاتها ظواهر ثقافية . أما التشكيلات الرمزية فإنها رموز ذات معنى أو هى بالأحرى نظام قيم ، ومنظور ، ومعرفة عقائدية ، وأعراف ، وقواعد اجتماعية . مثال ذلك الحرف القديم دانج ( 𠂇 ) بمعنى الامبراطور يمكن استخدامه للدلالة على علاقة الانسان بالطبيعة . فطبقا للمقولة «يؤدى الخط الرأسى الذى يقطع الخطوط الثلاثة الأفقية إلى اعطاء الحرف معنى الامبراطور» . وفى الأصل تمثل الخطوط الثلاثة الأفقية السماء (الخط العلوى) ، والأرض (الخط السفلى) ، والانسان (الخط الأوسط) . فحينما يقطعها خط رأسى من الوسط فإن ذلك يعنى انسجام الانسان مع الطبيعة . وهذه النظرة إلى العالم كوحدة بين الانسان والطبيعة أو

اعتماد الانسان على الطبيعة ، هى فى الواقع مطبوعة فى ذهن القارئ . وينطبق هذا بصفة خاصة على الأزمنة القديمة ، حينما كانت تشكيلات الحروف التصويرية مجرد صور مرسومة . ومن الأمور الواضحة أيضا حقيقة أن كل فرد فى الأزمنة القديمة كان قادرا على قراءة هذه الرسوم ، ونتيجة لذلك كان لحروف الكتابة الصينية أثرها البالغ على كل الشعب تقريبا .

وفضلا عن ذلك ، ربما كانت تشكيلات أو أشكال الحروف تمثل أفكارا تجريدية أو مفاهيم وقيم ثقافية مجردة ، كانت تساعد فيما سبق على برمجة سلوك الناس ، مثل ذلك الحرف الذى يدل على الزمن «شى shi» ، يبين أنه تحت أشعة الشمس الدافئة تنبت البذور من الأرض . وكان هذا الحرف فيما مضى مرتبط بالمجىء ، والذهاب أو دورة الفصول الأربعة . والمقصود هنا هو أن على الانسان أن يتلاءم أو يتكيف مع تغير الفصول أو تغيرات البيئة الاجتماعية . ويصور هذا أيضا اعتقاد الناس فى الانسجام بين الانسان والطبيعة .

وبالإضافة إلى هذا المنظور العالمى أدت الحروف التصويرية القديمة إلى انطباع المفاهيم الثقافية التجريدية أو نظام القيم الذى يوجه سلوك المجتمع فى العقل الواعى للانسان . ومع أن هذه الحروف لم يعد لها نفس التفسير اليوم ، فإن تأثيرها الماضى مازال ملموسا . مثال ذلك الحرف الذى يدل على «السلام» كان فى الأصل رسما تشكليا لامرأة تحت سقف خلف باب مغلق راکعة تنظف الأرض . ويقال إن المرأة إذا تولت هذا العمل فى المنزل فإن الاستقرار والسلام سيعم البيت والبلاد . ولا يوجد فى الوقت الحاضر من يأخذ بالمعنى الأصلى لشكل الحرف ، ولكن المبادئ الفكرية والفلسفة التى خلفها التراث الصينى المكتوب مازال لها تأثيرها على الصين الحديثة وبخاصة فى المناطق الريفية .

وفى واقع الأمر ، طالما كان للمفاهيم الثقافية ونظام القيم والأعراف والقواعد الاجتماعية التى تضمنتها حروف الكتابة الصينية وظيفتها المحددة ، وأصبحت بذلك جزءا من الرصيد الفكرى فى عقول القراء . وكانت الخواص التى بها ساعدت العقل القارئ على القيام بعمليات التنظيم ، والتصنيف ، وتنسيق المعلومات ، كانت عمليات دقيقة ، ومثالية ، وشمولية ، وتخيلية ، أكثر منها عمليات تحليلية ، خطية ، تجريدية ،

استنباطية . حقا ساعدت على مدى آلاف السنين ، على تشكيل مانسميه اليوم الثقافة الصينية .

وعلى الرغم من أن العلماء يكونون نسبة صغيرة من السكان ، فقد كانوا دائما متميزين في صياغة الفلسفة والأفكار التي تكمن وراء أسلوب الحياة الصينية . ونظرا لأن معظم أفراد الأسر الحاكمة في الصين القديمة كانوا من العلماء . فلا يصعب علينا أن نتصور الدور البارز الذي أداه هؤلاء في تشكيل الثقافة الصينية .

وربما كنا محقين في القول بأن العقل غير القارئ كما هو الحال بالنسبة للأمى ، قد تكيف بفعل العقل القارئ . وتكون أيضا محقين في القول بأن هذه الطريقة المتفردة في الكتابة، وهذه الأداة المتميزة ، كانت بمثابة الرسالة التي تؤيد في الواقع القول بأن تعلم القراءة والكتابة الصينية هي نوع الثقافة الصينية .

## References

- Bentin, S., "Compte rendu sur l'ouvrage: *Right Hemisphere Contribution to Lexical Semantics*" (C. Chiarello, ed.), in *Language and Speech*, 32 (1) 1989, pp. 67-72.
- Bersted, C.T., "Memory Scanning of Described Images and Undescribed Images: Hemispheric Differences," *Memory and Cognition*, 11, 1983, pp. 127-136.
- Biederman, I. and Tsao, Y.-C., "On Processing Chinese Ideographs and English Words: Some Implications from Stroop-Test Results," *Cognitive Psychology*, 11, 1979, pp. 125-132.
- Bogen, J., "The Other Side of the Brain I: Dysgraphia and Dyscopia Following Cerebral Commissurotomy," *Bulletin of the Los Angeles Neurological Society*, 34, 1968-1969, pp. 73-105.
- Chao, U.R., *Language and Symbolic Systems*, New York, Cambridge University Press 1968, 1970, 1974, 1980.
- Chiarello, C., ed. *Right Hemisphere Contribution to Lexical Semantics*, Berlin, Springer-Verlag 1988.
- Cohen, M., *La Grande invention de l'écriture et son évolution*, Paris, Imprimerie Nationale 1958.
- Curry, F., "Verbal and Non-Verbal Dichotic Listening Tasks," *Cortex*, 3, 1967, pp. 343-352.



- DeKerckhove, D., "Critical Brain Processes Involved in Deciphering the Greek Alphabet," in Derrick De Kerckhove and Charles J. Lumsden (eds), *The Alphabet and the Brain: The Lateralization of Writing*, Heidelberg, Springer-Verlag 1988, pp. 153-320.
- Diringer, D., *The Alphabet: A Key to the History of Mankind*, London, Hutchinson 1948.
- Gelb, I.J., *A Study of Writing*, Chicago and London, The University of Chicago Press 1952, 1963, 1965, French trans.: *Pour une théorie de l'écriture*, Paris, Flammarion.
- Gordon, H., "Hemispheric Asymmetries in the Perception of Musical Chords," *Cortex*, 6, 1970, pp. 387-398.
- Hall, E.T., *Beyond Culture*, New York, Doubleday and Co. 1976, 1977; French trans.: *Au-delà de la culture*, Paris, Ed. du Seuil 1987.
- Harrism R., "How Does Writing Restructure Thought?," *Language and Communication*, vol. 9, nos. 2/3 198-9, pp. 99-106.
- Hatta, T., "Recognition of Japanese Kanji in the Left and Right Visual Fields," *Neuropsychologia*, 15, 16, pp. 685-688.
- "Differential Processing of Kanji and Kana Stimuli in Japanese People: Some Implications from Stroop-Test Results," *Neuropsychologia*, 19(1), 1981, pp. 87-93.
- Havelock, E.A., *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences*, Princeton University Press 1963.
- Henderson L., *Orthography and Word Recognition in Reading*, New York, Academic Press, Inc. 1982.
- Hirata, K. and Osaka, R., "Tachistoscopic Recognition of Japanese Letter Materials in Left and Right Visual Fields," *Psychologia*, 10, 1967, pp. 17-18.
- Innis, H.A., *The Bias of Communication*, Toronto, Canada, University of Toronto Press 1950.
- Jones and Aoki, "The Processing of Japanese Kana and Kanji Characters," in Derrick De Kerckhove and Charles J. Lumsden, (eds), *The Alphabet and the Brain: Lateralization of Writing*, Berlin Heidelberg, Springer-Verlag 1988.
- Kimura, D., "Cerebral Dominance and The Perception of Visual Stimuli," *Canadian Journal of Psychology*, 15, 1961, pp. 166-171.
- Krashen, S., "Lateralization, Language Learning, and the Critical Period: Some New Evidence," *Language Learning*, vol. 23, no. 1, 1974, pp. 63-74.
- *Second Language Acquisition and Second Language Learning*, Oxford and New York, Pergamon Press 1981, 1983.
- Lenneberg, E., *Biological Foundation of Language*, New York, Wiley 1967.
- Lin, Y.T., *My Country and My People*, London, William Heinemann Ltd 1935.

- Logan, R.K., *The Alphabet Effect*, New York, William Morrow and Company 1986.
- Luriam A.R., *Neurolinguistics*, Moscow University Press 1975.
- McLuhan, M., *Understanding Media*, New York, The New American Library 1962; French trans.: *Pour comprendre les media*, Paris, Ed. du Seuil 1968.
- Milner, B., "Laterality Effects in Audition," in V. Mountcastle, (ed.), *Interhemispheric Relations and Cerebral Dominance*, Baltimore, Hopkins University Press 1962, pp. 177-195.
- Russell, R. and Espir M., *Traumatic Aphasia*, New York, Oxford University Press 1961.
- Sasanuma, S., "Kana and Kanji processing in Japanese aphasics," *Brain and Language*, 2, 1975, pp. 369-383.
- Sasanuma, S., Itoh, M., Mori, K. and Kobayashi, Y., "Tachistoscopic Recognition of Kana and Kanji Words," *Neuropsychologia*, 15, 1977, pp. 547-553.
- Tseng, O.J.L. and Hung, D.L., "Orthography, Reading and Cerebral Lateralization," in C. Quing and H. Stephenson, (eds.), *Current Issues in Cognition*, pp. 179-200, National Academy of Sciences Publications, U.S.A. and American Psychological Association, 1984.
- Vygotsky, L.S., *Thought and Language*, Cambridge, Mass., The M.I.T. Press 1962.

## الاتصال والانقطاع (أو التفكك)

حتما سيأتى الوقت الذى تميل فيه حتى أفضل العقول وأكثرها معرفة إلى الاستسلام ليريق الثنائية . وعندئذ لن نهتم بتفاصيل مذهب ولكن برؤيتنا للعلاقة بين الانسان والعالم. ودون المزيد من التفاصيل يمكننا أن نقول إن مشكلة الوجود بالنسبة لنا هى العلاقة الثنائية بين الانسان والعالم ، كما لو كنا غير قادرين على تكوين رؤية ذاتية للأشياء لكى ندرك حقيقتها الجوهرية .

عندما اكتشف علماء اللغة أنه يمكنهم عزل الاجزاء أو الوحدات المنفصلة التى تسمى «الأصوات» ، كانوا يميلون إلى مقارنة تفكك تلك الأصوات التى تعكس تفكك الدلالات، فى اتصالها بالخبرة السابقة على اللغة ، هذا الاتصال الذى لم يتكيف كعناصر منفصلة فيما عدا اشارته إلى أية وحدات دلالية فى اللغة المختارة بفرض اتصال هذه الخبرة مع غيرها . فى البداية ليس لدينا إلا كتلة غير واضحة حيث يمكننا ادراك الوحدات المتميزة عن طريق تطبيق شبكة لغوية . وحتى إذا ما أثبتت فى التحليل النهائى ، أنه من الضرورى التشكيك فى الصلاحية العالمية لرؤية الأشياء ، أو الأحداث يجب أن ندرك فائدتها

فى تجسيد مفهوم الحقائق اللغوية ، وقد لعب هذا المفهوم دورا جيدا فى البحث لفترة من الوقت . بالنسبة للبعض منا على الأقل ، تعكس هذه الرؤية الطريقة التى ندرک بها العالم بشكل منظم ، بحيث تفصل الحقيقة المدركة عن السياق التى توجد فيه فى نفس اللحظة التى تكتسب فيها اسما .

اسمحوا لى بتقديم مثال توضيحي من خبرتى الشخصية . فى آخر يوم من شهر يولية عام ١٩١٤ ، فى قريتنا الصغيرة فى سائى ، كنا نشعر بالتوتر الدولى ، الذى انتهى بالتعبئة العامة ، وتعطلت الدراسة ، وجلس التلاميذ والمدرسون فى الحقل المجاور للمدرسة . كنت عندئذ فى السادسة من عمري . كنت أجلس على الحشائش واجتذب انتباهى نبات بأوراق كبيرة منلطة ، وفى تلك اللحظة صاح أحدهم « موز الجنة » ، ولم يكن هذا النبات مجهولا تماما لى ، فلم يكن اكتشافا جديدا ، ولكنه اكتسب وجودا ميمزا فى ذلك الوقت فقط بين الحقول الخضراء عندما عزله ذلك المشير عما حوله . وما لاشك فيه أن جاذبية تلك الساعة هى التى حفرت هذه الحادثة فى ذاكرتى .

يجب ألا نستنتج من هذا المثال أن التآلف مع الاسم فقط يمكن الانسان من تحديد الشيء أو الحدث . إذا قدم لك شخص ما أداة غير معروفة لك ، فإن معرفة وجود ذلك الشيء ستؤدى دون شك إلى استخدام كلمة « آلة » ، بالإضافة إلى الحاجة إلى ايجاد لفظ محدد ليصف تلك الآلة . تلك هى الحاجة إلى وجود « معرف » ليحدد الشيء بدون اضافة جهد على الذاكرة ، ولكن هناك عددا غير قليل من الأمثلة يتحدد فيها معرفة الشيء عن طريق الوعى دون الاعتماد على لفظ يشير إليه . حينما أقوم بحلاقة ذقتى فى الصباح فإننى أدرك تماما وجود مساحة على وجهى تحتاج إلى مهارة خاصة أو أسلوب معين . تلك المساحة فى مخيلتى تحددها قاعدة عظام الفك وتمتد إلى الرقبة فى مستوى الحنجرة . فما لى علمى أن هناك اسما يطلق على هذه المساحة فى لغة الحديث الدارج فى النمسا ، ولكننى أقوم بحلاقة ذقتى على مدى ستين عاما دون استخدام هذا الاسم .

ذكر لويس بريeto Louis Prieto أن ادراكنا للعالم يتضمن تكرار الحقيقة القائلة بأننا قادرين على تحديد الأشياء بدقة رغم غياب الاشارات المحددة . وهكذا فإن الكلمات ليست أساسا أو شرطا أساسيا للأفعال ، ويجب أن نتذكر ذلك إذا حاولنا فهم سلوك

الحیوان . بالنسبة للحيوان ، كما هی بالنسبة للإنسان ، يظهر لفظ متميز أو «حتمى» كما أطلق علیه سوسور ، بمجرد أن يختفى الدافع أو تختفى الظروف الدافعة إلى فعل ما . على سبيل المثال ، قد تتذكر القطعة أنها عندما تنشب مخالباها فى تنجيد الكرسي تثير رد فعل آدميين من حولها : فسوف يفتحون الشباك وتجد القطعة نفسها فى الحديقة .

إذا كان من الواضح أن الكلام المرتب هو أفضل الطرق وأكثرها فاعلية عند تحليل وتصنيف الخبرة ، فإننا لن نستطيع اعتباره الطريقة الوحيدة لتحقيق الهدف . أولا ، هناك نتائج مختلفة للإبداع البشرى الذى يؤدى إلى ممارسة عدة أنشطة قد لا تستخدم الكلام فى ممارستها أو القيام بها . دعونا نضرب مثلا بصناعة السلال التى تتضمن عدة أفعال تم عن طريق التقليد أكثر من الاستماع إلى الشرح .

ولكن هناك إلى جانب ذلك تفككا فى الطريقة الخاصة التى يعمل بها العالم . فمثلا يمكننا مناقشة تنوع الفصائل ، بالتحديد حقيقة أن العلاقات الجنسية تقوم بين أفراد من نفس الفصيلة أو المجموعة . فهناك فصيلة (كأبا لوسى) أو الخيول التى توجد وتتوالد ، لأن النوع Equus (أكوس) يتوالد بصورة مطابقة لذاته ، وليس لأن الإنسان قادر على خلق فكرة تجريدية تلحظ الفروق بين الأفراد فى الفصيلة الواحدة . قد يبدو لأول وهلة أنه لا يوجد سبب لعدم التعرف على الفرق بين الحمار أو الحصان - وهما نوعان قد يتفقا فى الشكل ويختلفان فى الحجم فقط . ولكن فى هذه الحالة تفرض قوانين التوالد نوعا من التمييز الذى تدركه اللغة وتوضحه . وهنا يقوم حسن الإدراك بإيجاد الكلمات التى تصف هذه الأنواع . نحن نعرف أن نظرية سابير Sapir - ورف Whorf تتناقض مع تلك الرؤية المبسطة ولكنها تتفق مع الفكر الهمبولدى الجديد . ليس هناك شك أن كل مجتمع ينظم عالمه بطريقة تجعله يفى باحتياجاته على أفضل وجه - الحاجات الغذائية ، والتناسلية ، والحاجة إلى الحماية من تقلبات الطقس ، والحيوانات المفترسة ، والقوى المخارقة للطبيعة - وأن اللغة الخاصة به ستفى بكل هذه الاحتياجات . ولكننا لا يمكن أن ننكر أن كل هذا يعتمد على البيئة التى نعيش فيها ، والحيوانات والنباتات الموجودة فيها ، وأيضا المعادن والتربة وباطن التربة .

تعتبر العلاقة بين العالم الطبيعى والاثار الثقافية الموجودة فيه علاقة رمزية عالمية . فى

كل اللغات لمجد أسماء لكل منهما : أسماء تشير إلى حقائق لم يتدخل فيها الانسان وأشياء من صنع الانسان ونتيجة لممارساته المختلفة البدنية والعقلية . من ناحية ما ، تظهر المادة ، عضوية أو غير عضوية ، فى حالتها الخاصة . ومن ناحية أخرى تكتسب الأشياء والأفكار التى تفهم من خلال غرض ما تستخدم فيه ، معناها فقط من علاقتها بذلك الغرض . وهذا يؤدي إلى قطبين على طرفى نقيض : كما فى حالة كلمة مثل كلمة «موز» وهى تعبر عن شىء مادى فى طرف ، وكلمة «ديمقراطية» وهى تعبر عن شىء معنوى أو مجرد على الطرف الآخر .

التعرف على الموز لايشكل أية مشكلة حتى إذا تغير لون الموز حسب درجة النضج ، لأن الشكل يظل كما هو كما يظل مذاقه ورائحته . تظل العلاقة بين الكلمة والشيء موجودة فى العقل وعندما يظهر شكل الشيء تنطلق الكلمة الدالة عليه ، فالكلمة الدالة تشير إلى الشيء . ولن يتغير مدلول الكلمة بتغير السياق الذى تظهر فيه .

أما ادراك معنى كلمة مثل «ديمقراطية» فإنه لا يتم بصورة مباشرة . لايعتبر مفهوم الديمقراطية على أى حال واضحا أو جليا . ربما يكون من الأفضل إذا تم استيعاب هذا اللفظ من خلال ارتباطه المباشر بتعريف ما : «الديمقراطية هى حكم الشعب للشعب» . ولكن هناك فرصة جيدة أن يجد الباحث نفسه أمام كلمة فى عدة نصوص غير واضحة ، قبل أن تتاح له الفرصة لتعلم التعريف المحدد لهذه الكلمة . من الصعب أن نتخيل كيف يمكننا تعلم كلمة «الديمقراطية» بصورة صحيحة ، بينما تحمل الكلمة عدة إichامات فى النص . تقع معظم ألفاظ اللغة فى مكان ما بين الطرفين الذين ذكرناهما من قبل .

حتى فى حالة اسم فصيلة حيوانية مثل «الحصان» فى اللغتين الفرنسية والانجليزية حين يمكننا التعرف على أنواعها بسهولة ، ولكن ليس من الواضح كيف يمكن للطفل حين يسمع هذه الكلمة فى وجود الحيوان أن يستطيع ربط الكلمة الدالة بالحيوان وليس بشىء آخر متصل بالموقف . من الممكن أن نقول إن الظروف المحيطة تحدد القيمة التى يمنحها الرمز والدلالة للموضوع . والدلالات - إذا ما قصرنا هذا اللفظ على رد الفعل المعين لكل فرد - ستبقى كما هى . ربما يكون هناك أكثر من الظروف المادية الجديدة التى تحيط بالموضوع

وهي مجموعة من النصوص الخاصة بعلم اللغة حيث يقابل الشخص كلمة «حصان» ويكتشف القيم المرتبطة بها بشكل عام .

لا يهتم معظم الأشخاص الموضوعين تحت البحث بموضوع اكتشاف المعنى ولكن بتحديد النص الذي ظهر فيه اللفظ . عالم اللغة فقط هو الذي يهتم باكتشاف المعنى . يستخدم المتحدث العادى تعبيراً ما ببساطة لأنه يبدو مناسباً فى موقف معين ، ولأنه يعرف بخبرته أن هذا النص المحدد يجعل المستمع يفهم نفس الشيء . فبالنسبة لكلمة «أحمر» ، حين يقول الشخص «ارتدى ثوبك الأحمر» ، فقد اختار كلمة «أحمر» من بين الصفات الأخرى ، ليس بالضرورة الصفات الخاصة باللون ، لكى يحدد الثوب الذى يريده أن ترتديه ، بالإضافة إلى الصفات الأخرى مثل الأخضر أو الأسود ، فقد يكون الاختيار من بين صفات أخرى للألوان غير الألوان من قبل الأحمر وليس الطويل ، أو المقل ، أو غيره . قد يطلب نفس الشخص إذا كان يجلس فى مطعم نوعاً من الخمر الأحمر ، لكى يميز بين لونين وهما الأبيض والوردى . هل تعتبر كلمة الأحمر واحدة فى كل من (الثوب الأحمر) و(الخمر الأحمر) ؟ إن الاختيار بين الأحمر والأخضر فى المثال الأول ، وبين الأحمر والأبيض فى المثال الثانى ، يجعل منه كلمة أو لفظاً خاصاً باللون .

إذا سئل هذا الشخص سيجيب دون شك أن الأحمر هو لون الثوب فى المثال الأول وهو لون الخمر فى المثال الثانى . وهذا يفسر عدم اعتبارهما لفظين متماثلين أو متجانسين فى اللغة المتزامنة ، ولكن ومن ناحية أخرى، فإن التركيب اللفظى يختلف ما بين «الثوب الأحمر» و«الخمر الأحمر» : فالأولى هى بناء لفظى يتكون من وحدتين منفصلتين ، أما الثانية فهى وحدة بنائية تتكون من جزئين مترابطين . الوحدة البنائية قادرة على استيعاب المزيد من الصفات المحددة ، الخمر لا يمكن وصفه بأنه أحمر فقط ، ولكن الخمر الأحمر يمكن وصفه بأنه أغسق أو أفتح . هناك مثال مشابه للوحدة البنائية «لقد رأى لوبنا أحمر» ، لأحد يرى أحمر أكثر أو أحمر أقل - بالإضافة إلى ذلك ، لا يمكن إضافة ظرف إلى تلك الصفة أى لا يمكن أن نقول (أحمر جيد) أو (أحمر ردىء) . ماذا يمكن أن يميز شخصية الوحدة اللفظية فى جميع استخداماتها إذا لم تكن الشخصية المرئية للون الأحمر ، والانطباع الذى يتركه حتى فى استخدامه فى كلمة «انظر إلى الأحمر» ، حيث تشير

الكلمة إلى نوع من الغضب أكثر من اشاراتها اللون .

ولكن إذا أردنا اضافة صفة مميزة للكلمة أحمر ، هل يمكننا ذلك فى حالة استخدام كلمة منضدة ، على سبيل المثال ، حيث نجد مبررا لذلك فى علم أصول وتاريخ اللغة ، وننكرها فى كلمة «قراولة» حيث توجد الوحدة الأساسية (أى المجانسة التامة) ، وتسمح بوجود احساس مبهم بالوحدة الدلالية التى تتخطى حتى مثل هذا التعدد فى المعانى من قبيل «ثمرة نبات القراولة» ، أو «أحشاء عجل صغير» ، أو ألياف الصغرة المنثنية وغيرها . يجب أن يعمل عالم المعاجم ، وهو المسئول عن توفير المعلومات ، على ارتقاء السلوك اللغوى أو البديهة للشخص العادى . ولكن عالم اللغة الذى يهتم بدراسة كيفية عمل اللغة لا يقتنع برد فعل الشخص المتعلم أو المثقف فيما يتعلق بلغته . يجب أن يتناول بحثه أولا وأخيرا كيف يتأثر الاتصال اللغوى بالمتحدث الذى لا يفكر فيما يحدث داخله فى أثناء عملية التحدث . من الواضح أن الصفات الرسمية للكلمة ذات الدلالة تشكل المبدأ الأساسى للمعانى ولكن دون حرمانها من صفاتها الوظيفية . يستفيد المتحدث أيضا من استخدام اللغة الفرنسية حين لا تتوفر له معرفة تصريف فعل مثل فعل (يذهب) فى اللغة الفرنسية ، تماما مثل المتحدث الذى لا يستطيع الربط بين منضدة ومنضدة المطبخ ومنضدة متعددة الأغراض .

يمكننا دون شك فهم الابعادات التى تتضمنها هذه الكلمات فى كل التكوينات والتصرفات الممكنة . بمعنى الكشف عن المبدأ المنظم لكل هذه المعانى والذى يوازى المبدأ الذى يربط بين الدلالات الموضحة عن طريق الوحدات والأصوات المنفصلة ، أو عن طريق تنابع الوحدات المميزة والوحدات ذات الدلالات بشكل عام . قد يفشل الشكل المتماثل إذا لم يتضمن مجموعة من الدلالات على مستوى عال من التجريد التى نطلق عليها «المشروطيات» أو «الشكليات» (Modalities) ، لأنها لاتقبل تعريفا محددًا ، أقصى مانستطيع قوله هو أنها تشتمل على «نهاية فرع» ، أى أنها غير متأثرة بأية مواصفات أخرى أو أية صفات . يدخل ضمن نطاق هذه المجموعة ، عدة أنواع مثل العدد الجمع ، والزمن الماضى ، وظاهرة التحسن . هنا نكتشف مجالا يتميز بالتفكك ، أى يتكون من



عدد محدود من الوحدات التى تتميز عن غيرها من الوحدات فى نفس المجموعة .  
أما المجموعة الأخرى من العناصر التى يمكن ربطها (بالإضافة إلى الشكليات) مع المجال التحوي ، فهى الروابط الوظيفية أو المؤشرات . وهذا يتطلب وجود عضوين على الأقل من المحاذاة يربط بينهما عدد من الروابط . بحيث يمكنهما ، مثل الشكليات ، أحيانا الحصول على درجة عالية من التجريد . فكلمة (إلى) تشير إلى القرب ، وكلمة (من) تشير إلى المسافة . ولكنهما فى نفس الوقت لا يمكنهما الهروب من وظيفة اللغة العالمية وهى تقديم مختلف التنوعات فى العالم . حتى إذا بدأنا بعناصر محتوية فى ذاتها على معان كاملة مثل فوق ، تحت ، بالخارج ، سننتهى باستخدامها كطرف أى من خلال تصميم محدد بوظيفتها كعناصر رابطة .

وهكذا لا تستطيع وضع حد لعدد الروابط التى يمكن التعبير عنها ، هناك عدد كبير من حروف الجر التى دخلت اللغة بالإضافة إلى ٦ حروف من اللغة اللاتينية ، و٤ من اللغة الألمانية ، وذلك نتيجة للتوسع الذى حدث فى الكلمات المستخدمة بسبب الحاجة إلى تحسين الاتصال ، كما أدخلت بعض التركيبات اللغوية مثل «فى سياق ...» و«رغم ذلك» و«بدافع الفضول» . حتى إذا لم تعتبر هذه التجربة نوعا من التواصل الدائم ، سابقة على مقابلة مصادر لغة ما ، حيث أن التكامل البسيط قد يوحى بداية تحليل ، فإنها تؤدى إلى تفسير مستمر داخل نطاق المادة اللغوية التى تقدم تعبيرات لغوية . فى مواجهة هذه العملية الخاصة بالتطور سينجد العالم الذى يكون التراكيب اللغوية نفسه فى موقف محير إذا لم يعد إلى المجردات . أى شخص يؤمن أن التركيب الوحيد الممكن هو تركيب حركى (ديناميكى) ، سوف يرفض هذا الحل بعد فحص دقيق لأنواع السلوك المعاصر . وهذا الدارس يعزى نفسه بفكرة ما ، وهى أنه من المستحيل تقليل كمية الدلالات اللغوية إلى عدد محدود الملامح الدالية .



## الفيلسوف وقناعه النبرة الفلسفية

### إننى أنطلق مرتديا قناعا

بهذه الكلمات ، فإن رينيه ديكارت Rene Descartes يحدد بالفعل - فى عام ١٦١٩ وهو فى الثالثة والعشرين من عمره - مدخله ولوجه إلى الفلسفة . إذ نراه يكتب فى نص مبكر عثر عليه من بين أوراقه ، وطبع بعنوان «المقدمة» Praeambula ما يلى : «قبل الصعود على خشبة المسرح ، فإن الممثل - أى ممثل - يرتدى قناعا (يتقمص شخصية ما Persona ) حتى لا يكشف النقاب عن احمرار وجهه . ونفس الشيء يحدث معى ، فعندما أشرع فى الظهور على مسرح العالم - حيث أقف حتى الآن متفرجا فقط - فإننى أنطلق أيضا مرتديا قناعا» (١) .

إن ديكارت هنا يصف لنا سلوكا بعيدا كل البعد عن سلوكه هو وحده دون غيره . فعندما يظهر فيلسوف على خشبة المسرح - سواء أكان ذلك بالخطابة أو الكتابة - فإنه يغير نبرته ويجسد صوته ، فهو لا يتحدث لمجرد الحديث ، وإنما يخطب بل وأحيانا يتخذ موقف المتنبئ الملهم . إنه يستخدم القناع ليخفى وجهه وجسده ، بل فوق ذلك كله لكى

---

(١) رينيه ديكارت ، المقدمة ، فى المجلد رقم ١ من Oeuvres Philosophiques ، طبعة  
الأكويه (باريس ، جازينييه ، ١٩٦٣) ، ص ٤٥ .

بغير صوته وبحيله إلى صوت آخر . ان مانسمعه هو صوت رينيه ديكرات ، ولكنه صوت تعرض للتبديل ، والتضخيم ، والمسخ بالقناع الذى يتخفى وراءه ، بشخصية الفيلسوف الذى يريد أن يكونه . وربما تعتبر هذه السطور القليلة التى جاءت فى المقدمة بداية ، بل مدخلا شخصيا جدا لمؤلفاته Oeuvre الفلسفية برمتها ، وذلك فى اللحظة التى يخلف فيها وراءه شخصه هو ذاته ليصبح شخصية متقمصة ، وحتى الآن ، فإن ديكرات شخص متفرد ، لا يسائله أحد ، قادر على أن يعبر عن نفسه كما هو بالفعل ، وعلى نحو ما يتصور نفسه أن يكون ، بدون أن يتعين عليه أن يرتدى قناعا ، ولكن عندما يؤثر صراحة ورسميا أن يختار حياة العقل ، فإن هناك «أنا» جديدة يتم التعبير عنها من خلال نفسه ، ولن يعود - من الآن فصاعدا - ما يقوله شيئا خاصا به ، وإنما هو عام وعلنى . ندوره الآن هو أن يقول الحقيقة ، حتى وإن اتضح فى النهاية أنها حقيقة خاصة به هو وحده .

وقبل أن يتحدث من خلال القناع ، فإن عليه أن يرتديه أولا . وما كتابة مقدمة إلا وسيلة لأداء هذا الدور أمام أعين الجمهور ، أمام الملأ - أى ما يشبه إلى حد ما تلك الفرق المسرحية التى تدعو النظارة إلى مشاهدتها وهى تضع مكياجها ، وترتدى ملابسها ، وأقنعتها التى سيرها النظارة فيها وهى على خشبة المسرح ، وبذلك تصبح الكواليس جزءا من العرض الذى يشاهده النظارة ، ومن ثم فإن المقدمات التى كتبها الفلاسفة - وهذا ينطبق على المقدمات بصفة عامة وخاصة الأعمال التى تتناول أفكارا ، وعلى المقدمات التى يشرح فيها المؤلف نفسه وما فعله - أمثلة لهذا الأداء العام العلنى ، ألا وهو ارتداء القناع . فهى وسيلة لتبيان ما هو عليه المرء بالفعل ، أو بالأحرى لبيان كيف يريد المرء أن يبدو أمام الناس قبل أن يغير تبرة صوته ، وقبل أن يتحدث باعتباره شخصية Persona وليس شخصا .

وأن مثل هذا النوع من التفتق ليرجى بالفعل فى واحد من أقدم النصوص الفلسفية المعروفة فى عصر فجر الفلسفة ، وهو نص يصور فيه الفيلسوف بارمينيدس Parmenides نفسه لنا وهو يوشك على الظهور على خشبة المسرح ، وذلك فى اللحظة الدقيقة عندما تقدمه «الأنا» الشخصية للقارئ ، وفى الوقت ذاته تنصرف عنه وتنسلخ

منه ، فى اللحظة التى يعلن فيها أن صوتا آخر سيتحدث إلينا من خلاله - صوتا أكثر  
عمومية ، صوت الحقيقة .

وها نحن أمام مقدمة القصيدة الفلسفية لبارمينيدس التى يقول فيها :

«الأفراس التى تحملنى بعيداً على قدر مايصبو إليه قلبى ، كانت تسرع بى سرعة  
متصلة ، عندما جاءت بى وحطتنى على طريق الإلهة الذائع الصيت ، وهو الطريق الذى  
يحمل الرجل الذى يعرف فوق كل المدائن ... وحيثنى الإلهة تحية رقيقة ، وأخذت يمينى  
فى ينها ، وخاطبتنى بهذه الكلمات : «أيها الفتى ، يامن تأتى إلى بيتى فى صحبة  
سائقى عربات الجياد الخالدين مع الأفراس التى تحملك ، أقدم لك تحياتى ، وليس من سوء  
الطالع أنك قطعت كل هذا الشوط إلى هذا الطريق - صحيح أنه أبعد مايمكن عن خطى  
البشر - ولكنه طريق الحق والعدالة . ومن ثم ، فإنه خليك بك أن تتعلم كل الأشياء ، كلا  
من اللباب الراسخ للحقيقة الشاملة ، وآراء الفانين التى لايعول عليها بحق . ولكن مع  
ذلك ، لا بد لك من أن تتعلم هذه الأشياء أيضا ، وهى كيف أن مايؤمن به المرء قد يتفلغل  
حتماً فى كل الأشياء جميعاً» (٢) .

وهنا فإن بارمينيدس يشرح نفسه : فهو يبين لنا - مدفوعاً بلهفته إلى المعرفة - أن  
إلهة العدالة تدعوه ، وتأخذ بيده لتقوده وتريه طريق الحقيقة . وتخاطبه قائلة «يا  
بارمينيدس» . ومن ثم ستحدث من خلال قفه : فيبعد لقائه مع إلهة العدالة يصبح  
بارمينيدس ببساطة مجرد ناطق بلسان الحقيقة . أى أنه الشخصية أو القناع الذى تحدث  
من خلاله الإلهة ، والذى يتم من خلاله التعبير عن الحقيقة . ومن ثم فإننا نجد أن القصيدة  
تستطرد قائلة : «هلم الآن» وسأخبرك (ويجب عليك أن تحمل معك ما أقوله لك بعيداً بعد  
أن تسمعه) بسبيل التحرر والبحث التى يعتد بها . إن السبيل الوحيد القائم والذى من  
المستحيل ألا يقوم ، هو سبيل الاغراء (وذلك لأنها الإلهة التى ترضى الحقيقة) « (٢٤٥) .  
وهذا هو النحو الذى يبدو عليه غالباً فيلسوف ما ، يبدو كرجل يتشدد باسم حقيقة

---

(٢) ج. س. كيرك G. S. Kirk ، وج. أ. رافين J.E. Raven ، وم. سكوفيلد M. Schofield

، فلاسفة ما قبل عصر سقراط : تاريخ نقدى مع مختارات من النصوص (كامبريدج مطبعة جامعة كامبريدج  
، ١٩٨٣) ، ص ٢٤٣ .

استولت عليه ، اسم حقيقة يسعى إلى امتلاكها .

ولنقارن هذه المقدمة الموهلة في القدم والغربة بمقدمة أخرى معاصرة ، وهي تلك الالمامة التي يضعها مارسيل كونش للقارئ في صدر الطبعة الجديدة لكتابه «التوجه الفلسفي» . حيث يقول : (...) ما الذي يدور حوله هذا الكتاب؟ إنه ليس ظواهرية «العقل» المطلق ، وإنما ظواهرية «عقلي أنا» ، أو الحركة التي خلدت بها إلى الراحة (...) . وقد يقول لى مونتaigne : «إن الشيء الذي تصوره إنما هو نفسك» . ربما ، ولكنه يحدث على نحو لا ارادي في هذه الحالة ، لأن شغلي الشاغل الوحيد هو الحقيقة دائما وليس نفسي أبدا ، ولا أعتقد أنني «نفسى موضوع كتابي» - لحسن حظ هذا الكتاب! .... ومهما كانت نظرة الفيلسوف شخصية ، فإن مشاهدته بها ليس ذاته أو نفسه (رغم أن قدرا ما من هذه الذات قد يكون متطويا في نظريته وتأملاته) ، وإنما الحقيقة وحدها . وإن ما يهمني ليس الطريقة التي أرى بها العالم ، وإنما رؤيتي له كما ينبغي أن نراه في الحقيقة . وإن ما أعنيه بكلمة «الحقيقة» ليس هو الحقيقة التي تخصني ، بل الحقيقة بالنسبة لكل امرئ وجميع الناس ، بنزاهة وانصاف . ومع ذلك فإنني أجعلها ملكا لى لأنها - في نظري - الحق بعينه ، وليس العكس بالعكس» (٣) .

وعلى الرغم من أن كونش Conche أقل صرامة في معظم النصوص التي تلى هذه الالمامة ، فإنها تتركنا ولا يزال لدينا انطباع بأن الشقة بين كونش وبارمينيدس ليست كبيرة أو شاسعة . وذلك لأن الفيلسوف بالنسبة لكل منهما ينتمي إلى فئة الأنبياء : صحيح أنه يتحدث من خلال فمه هو - لأنه لا يستطيع أن يفعل خلاف ذلك - ولكنه مملوك أو مأخوذ ، أو لأنه يريد على أية حال أن يكون مملوكا أو مأخوذا ، بروح الحقيقة . وهنا فإن الاغراء واضح وجلي وهو : التحدث في خدمة شيء ما يتجاوز هذا الاغراء ، بل إنه يمكن القول بأنه حديث لا تنتمي المسئولية عنه إلى المرء الذي ينطق به طالما أنه يأتي من مكان ما ، وطالما أنه لكي تقول الحق ، فإنه يكفي أن ترغب رغبة صادقة وأمينة في أن تنطق به . ويأتي مثل هذا الحديث من مكان ما . وما على الفيلسوف إلا أن يجهر به بدرجة متفاوتة

---

(٣) مارسيل كونش L'orientation Philosophique , Marcel Conche (باريس :

PUF ، ١٩٩٠) ، ص ١٩ - ٢٠ .

من الانحياح حسب مواهبه وقدراته .

إن الفيلسوف الذى يسعى باحثا عن الحقيقة إنما يكتشفها ولا يبتكرها ، فعندما يعرض فلسفته ، فإنه لا يعبر عن نفسه من خلال تلك الفلسفة ، بل بالعكس إنه يبذل قصارى جهده ليتحاشى التعبير عن نفسه من خلالها ، وليجعل نفسه غير مرئية فيها ، ولكى يكون مجرد ناطق باسم الحقيقة التى يكتشفها (فى نفسه ، فيما وراء نفسه؟) . ومن ثم ، فإن النتيجة تكون هى الثبرة أو النعمة المجردة التى كثيرا ما نجدها فى الكتابات الفلسفية : فماذا نتوقع؟ فلست أنا نفسى ، الفيلسوف هو الذى يتحدث ، وإنما هى الحقيقة تسلك طريقها من خلال فمى ، ونحن جميعا نسلم بأن الحقيقة يحق لها أن تجبر بنفسها .

بل إننى سأقول : يجب على الحقيقة أن تتحدث بنبوة موضوعية لاشخصية ، وإلا فمن عساه ذلك الذى يأخذ الأمر مأخذ الجد؟ . وهنا نجد أنفسنا أمام النعمة التى تصنع الموسيقى .

إن الفيلسوف ويتنجشتاين يبدأ مؤلفه «رسالة فلسفية - منطقية» بسلسلة من التأكيدات القاطعة التى تعطى الانطباع بأن الحقيقة تتحدث من خلال فم : «إن العالم هو كل ما هو حقيقة واقعة . فالعالم جماع وقائع وليس أشياء» (٤) . وماذا عساه أن يحدث لو أن ويتنجشتاين قد استهل حديثه - بدلا من استخدام نبوة حاسمة وقاطعة - قائلا : «أظن ، اعتقد ، لدى انطباع ، يبدو لى ، أرى ، لعل من الطريف الافتراض (أو أى شئ من هذا القبيل) ، فإن العالم مؤلف من وقائع وليس أشياء ، حتى رغم أننى لأعرف ما يمكن أن يكون هو «الشئ» على وجه التحديد؟ ألا يوجد شئ ما أشبه بالنبوة الملحة والحاكمة والواقعة من نفسها غاية الثقة ، تلك النبوة التى تطمئننا حتى عندما لا نقبل ما يقال لنا فيها؟ إنها تأمر بطاعة تخيلية مريحة كل الراحة لأنها تتيح لنا نقد الجزئيات إذا ما فرض الجوهري نفسه .

---

(٤) لودفيج ويتنجشتاين : رسالة فلسفية منطقية Ludwig Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus ، ترجمها د. ف. بيرز وب. ف. ماكجينييس (لندن ، روتلندج وكيجان بول ، ١٩٧٤) ، ص ٥ .

ولكن هذا هو الوهم . وهو : الاعتقاد بأن الفلاسفة - كبار الفلاسفة ، هؤلاء الذين لديهم شيء ما جديد أو هام أو طريف يقولونه لنا - يكتمون أصواتهم الشخصية ليعملوا جعرا صوت الحق . ومن ثم ، فإنه لمن خلال أصواتهم الشخصية (التي يجب ألا تختلط بتأثيرات حول انفعالاتهم وشطحاتهم) نتعرف نحن على هؤلاء الفلاسفة الذين يرتادون مسالك جديدة للفكر - حتى عندما يخفون أو يوهون «ذواتهم» من خلال حيل لغوية أو براعة قلمية ، حتى عندما يسلمون أنفسهم لأسلوب الخطاب «الفلسفي» . إن الفلاسفة - الفلاسفة الاصلاء - هؤلاء الذين لديهم بالفعل شيئا ما يقولونه لنا - يتحدثون إلينا ، إنهم ناطقون باسم أنفسهم ، وأفكارهم ، وآرائهم ، وحدوسهم ، ومعتقداتهم ، ومعرفتهم ، ومشاعرهم ، ورغباتهم ، وشطحاتهم . وإنه لمن واقع تجربتهم الشخصية مع الأفكار نراهم يقدمون الموضوعات التخيلية التي يبدعونها - أي مؤلفاتهم المكتوبة . ومن ثم ، فإن مايتصورونه ويعممونه ويحولونه إلى نصوص ، إنما هو من «شحمهم ولحمهم» ، وإن مايقدمونه لنا هو عالم أفكارهم الخاص بهم في صورة وضعيات فلسفية .

وعندما أقول إن الفلاسفة «الكبار» يتحدثون إلينا من ذواتهم (إذ أن الفلاسفة الأقل شأنًا ، الاتباع ، لا يملكون أية «أنا» يتحدثون منها) ، فإنني لا أعني أنهم يتحدثون عن أنفسهم فقط ، بل وفوق هذا كله ، لا أعني أن أي نص فلسفي يمكن تفسيره تفسيرًا كافيًا شافيًا بالسمات السيكلوجية لمؤلفه - حتى وإن بدا جليًا أن هذه العناصر هامة لطبيعة وتكوين العمل وتأليفه . فمؤلفات أفلاطون لا يمكن تفسيرها باحساسه الخاص بقيمته الذاتية ، ولا بالحقيقة القائلة إنه تيم وهو صبي صغير السن ، وإنه كان ينتمي إلى طبقة أرستقراطية آخذة في الزوال . ولاريب في أن هذه العوامل هامة بالتأكيد ولكنها لا تفسر عمله وتأثير هذا العمل علينا .

وعندما يتحدث إلينا الفلاسفة الكبار والعظام - مبدعو العوالم الفكرية والرواد ، الذين يستكشفون حدودا جديدة للفكر - انطلاقا من ذواتهم ، فإنما يتحدثون إلينا عن أنفسهم ويحملوننا على رؤية عالم يمكن أن يكون عالما ملكا لنا . فهم يمسون أفكارنا ، ولا يهتمون بأحوالنا المزاجية أو جوانبنا السيكلوجية قدر اهتمامهم بوضعياتنا الوجودية من



حيث أنها تتصل بمواقفنا الفكرية (٥) : مواقفنا ازاء ما يكون ، وما ينبغي أن يكون ، وما يجب عمله . إذ أن هؤلاء الفلاسفة يعبرون تعبيراً انعكاسياً عن مكانتهم الوجودية الخاصة بهم والتي يمكن أن تكون مكانتنا نحن أيضاً ، فهم يقدمون هذه المكانة لكي تكون محل نظرنا واعتبارنا ، ويفتحون أعيننا - بفضلهم - على ما نكتشفه في أنفسنا .

### دور المقدمات

ولنعد الآن إلى مسألة المقدمات وعلاقتها بالنصوص التي تقدمها . فبالنسبة للقارئ الذي يقرأ مؤلفاً بالترتيب الذي يتم فيه تقديم هذا العمل ، وليس بالترتيب الذي تم فيه اعداده ، فإن الفيلسوف يتحدث في مقدمته عن نفسه ، وعن ما شرع في المجازة ، وعن ما حدث له في أثناء ذلك ، وعن ما يأمل في أن يحققه . وهنا نجد أن الفيلسوف يخلق بينه وبين قرائه مساحة من الألفة الشخصية ، إذ يتحدث من «أنا» إلى «أنا» أخرى ، في دفقة من سعي النوايا الحسنة Captatio Benevolentia التي تثير الدهشة بل والصدمة ، وخاصة في حالة أولئك الفلاسفة الذين يتحدثون باسم الحقيقة والذين ينبغي أن تكون نصوصهم إلحاحية وضاغطة بدرجة كافية في ذاتها ولذاتها ، بحكم ضرورتها وحتميتها . ولقد أعرب سبينوزا عن ذلك في غاية الجلاء حين قال : إن الحقيقة هي معيار ذاتها veritas norma sui (٦) - أو ينبغي أن تكون كذلك على أية حال ، إنها ليست في حاجة إلى أن «تشرح نفسها» . إن فيلسوفاً ما من ألفوا «التأملات» Meditations ، أو «مقال في العقل البشري» An Essay Concerning Human Understanding أو «نقد العقل الخالص Critique of Pure Reason أو «علم المرح The Gay Science» ، أو «رسالة فلسفية - منطقية - Tractatus Logico Philosophicus» ، أو ما شابه ذلك من مؤلفات أخرى ، ليس في حاجة إلى أن يبرروا

(٥) انظر جاك شلانجر Jacques Schlangers Solitude du Penseur de Fond

(باريس ، كريتيريون ، ١٩٩٠) ، ص ٣١ - ٤٢ .

(٦) ب. سبينوزا B. Spinoza ، الأخلاق ، مستهلة بمقدمة عن تطور العقل البشري ، ترجمة وليم

هيل وايت ، وراجعه إميلي هتشنسون سترلينج ، وحرره جيمس جوتمان (نيويورك ، هافنر ، ١٩٤٩) ، ص ١١٤ .

الحقيقة ، ولا فى حاجة إلى كسب القارئ وتعاطفه ، إذ يكفى أن يدع العمل يتحدث عن نفسه .

ومع ذلك ، فإن كثيرا من الفلاسفة لا يستطيعون مقاومة اغراء تبرير أو شرح أنفسهم ، وإن كان هناك بالطبع بعض الفلاسفة ، من فيهم بعض العمالقة ، الذين آثروا ولازالوا يؤثرون تقديم أنفسهم لنا من خلال نصوصهم وحدها فقط ، بدون اللجوء إلى أساليب غير مباشرة مثل كتابة مقدمة أو استهلال . وفضلا عن ذلك ، فإنه يجب ألا ننسى أن ادراج مقدمة ما هو ممارسة حديثة نسبيا ، ولم ينتشر إلا خلال عصر النهضة على وجه الخصوص عندما راح المؤلف يرغب فى الظهور بشكل ما وراء نصه . ومع ذلك ، فرغم أن هذا الأسلوب لا يتم انتهاجه بشكل عام ، فإن كثيرا من النصوص الفلسفية لها مقدمات تتخفى وراء مسميات مختلفة مثل : توطئات ، استهلالات ، وسائل ، تمهيدات ، إلماعات إلى القارئ ، وهلم جرا .

وان مؤلفا ما يكتب مقدمة لكى يقدم نفسه على ما يريد أن نراه ، وكذلك فإن الفلاسفة الذين يكتبون مقدمات يفعلون نفس الشيء ولنفس السبب ذاته . ومن ثم ، فإنه يجب قراءة هذه المقدمات بشيء من التحفظ cum grona Salis ، وألا تؤخذ دائما مأخذاً حرقيا . ومع ذلك ، فإنها لاتزال مثيرة للاهتمام بكل تأكيد إذا ما بحثنا وسيلة مؤلفيها - سواء أكانوا فلاسفة أو كتابا آخرين - فى أن يحققوا تأثير الذات على مايكتبون .

ولكى يكسب المؤلف ود القارئ وتعاطفه ، فإنه يطلب منه الولوج فى أعماق نواياه . فهو يتحدث عن إنجازاته وما أصابه من توفيق ، كما يتحدث أيضا عن جوانب قصوره واختفاقاته ، ويدعو القارئ إلى أن يشاطره الصعاب التى تعرض لها ، ويعرب عن رغباته وعن ما يأمله فيما ينتزع من استحالة القارئ . ومن ثم ، فإن المؤلف - تحقيقا لهذه الغاية - يضع نفسه خارج عمله . متأملا فيه من الخارج وواضعا نفسه أو ذاته بالقرب منه . وعلى ذلك ، فإن النص أو المتن يكون «احترافيا» بدرجة أكثر - كما لو أن الكاتب يغير المستويات ويبدلها ، متقللا من النص إلى ما وراء النص . وهكذا ، فإن التأثير الذى تسفر عنه هذه العملية الجوهرية هو تحقيق نسبة العمل والتشكيك فى أصالته المطلقة : فالكتاب الذى ينظر إليه مؤلفه من الخارج ، الذى يجب الدفاع عنه من الخارج ، يبدى قدرا

من الضعف والهشاشة . وسواء ينتقده المؤلف أو يتباهى به ، فإن العمل المقدم على هذا النحو يظهر من الضعف أكثر ما يبدى من القوة : فهو فى حاجة إلى ما يقال عنه لكى يبقى ، لكى يؤكد نفسه ، لكى يكون ملحا وضاعطا . ومع ذلك ، فعندما يتم التعبير عن الحقيقة ، فإن العمل لا يكون فى حاجة إلى الدفاع عن قضيته ، ولا يكون فى حاجة إلى مقدمة ، إذ أن النص الذى يشعر مؤلفه بأنه مضطر إلى تزويده بمقدمة ، أى إلى جعله مستساغا ومقبولا بالدفاع عن نفسه بالنسبة إلى المتن ، يكون خلوا من الصدق ويتجرد من كل أصالة ، فالنصوص المقدمة ليس لها مقدمات ، فهى مقدمات نفسها .

إن المؤلف يتحدث عن نفسه - منطلقا من ذاته فى المقدمة ، مستخدما أشكالا مختلفة للذات - وجودية ، غطية ، متسامية . فهو يشرح نفسه ، يدافع عن قضيته ، يتهلل ، يتلذذ . وما أن نخلف المقدمة ورائنا ، كثيرا ما نجد تغييرا مفاجئا لنبرة الصوت . فالفيلسوف الذى يتحدث إلينا على أنفراد منذ برهة وجيزة ، يختفى ففسحا الطريق أمام شخص ما يدق على رؤوسنا بالحقيقة : ١ - إن العالم هو كل ما هو حقيقة وأقعة . ١/١ - إن العالم هو جماع الوقائع وليس الأشياء ، وهلم جرا (ولنتذكر ما جاء فى مقدمة «رسالة فلسفية - منطقية» المشار إليها آنفا) . فلم يعد الفيلسوف هو الذى يتحدث إلينا ، وإنما هو فكره الذى يعبر عن نفسه من خلاله : فقد أصبح الفيلسوف متحدثا باسم فكره الخاص . ولا ريب فى أن هذا مسجرد انطباع ، فإن الذى يحدث بالفعل شئ مختلف جدا الاختلاف . فى المقام الأول ، يؤلف الفيلسوف عمله الذى يبدل فيه قصارى جهده لاختفاء «الأنا» الخاصة به ، بغية تهيئة النبرة الملائمة والحفاظ عليها ، وما أن ينتهى من تأليف العمل ، عندما يسلمه إلى قرائه ، يتذكر بأنه هو الشخص الذى كتبه ، مستعيدا تاريخ وضعه وما دفعه إلى كتابته وما يأمله منه ، وما أصابه من جوانب التوفيق ، وما أخفق فيه من جوانب أخرى . وفوق هذا كله ، فإنه يتذكرنى - كقارئ له - وما يأمله منى وما أستطيع أن أفعله من أجله . وعند هذه النقطة ، يكشف النقاب عن لمحة خاطفة من هذه «الأنا» التى كان يخفيها حتى هذه اللحظة اخفاء شديدا . وبعد اعداد حديثه من مركز السلطة Ex cathedra ، ولكن قبل أن يسلمه إلى يمسك بناصيتى ، ويتحدث فى أذنى مباشرة .

ويخاطب «لوك» في مقدمة ١٦٨٩ لكتابه «مقال في العقل البشرى» قارنه كمايلي :  
«إذا حكمت لنفسك ، فإننى أعرف أنك ستحكم حكما نزيها ، وعندئذ لن يصيبني ضرر أو  
أذى مهما كان نقدك . فرغم أن هذه الرسالة لاتتضمن شيئا من الحقيقة التى أقتنع بها  
اقتناعا تاما ، فإننى اعتبر نفسى عرضة للأخطاء بقدر ما أستطيع أن أظنك أنت كذلك ،  
وأعرف أن هذا الكتاب لابد وأن يصمد أو يسقط معك ، لاسبب أى رأى لى فيه ، ولكن  
بسبب رأيك أنت» (٧) .

وبعد هذه المقدمة (أى قبل المقدمة حسب ترتيب التأليف وبعدها فى الكتاب) نرى أن  
«لوك» - وهو واحد من أكثر الفلاسفة تحيانسا وانسجاما - يغير نبرته فجأة ويتحدث  
بأسلوب أكثر حسما وصرامة ، ويقول : طالما أن «العقل» هو الذى يضع الانسان فوق سائر  
الكائنات العاقلة ومنحه التميز عنهم والسيطرة عليهم ، فإنه يكون بلا ريب موضوعا -  
حتى يسمو قدره - يستحق اجتهدانا فى بحثه . وبذلك نكون قد جئنا إلى جوهر الموضوع  
ولبه . فلامجال الآن لمزيد من التدفقات العاطفية والانفعالية ، إذ يرتفع الصوت ، وتتغير  
النبرة ، ونجد أنفسنا أمام عمل فلسفى جاد لاتستطيع مواصلته أو متابعتها بهذه المسحة  
المألوفة ، أو ربما كانت النبرة البعيدة الجديدة - الباردة والمتجردة - مجرد وسيلة لطمانتنا  
ولتأكيد أهمية مانحن مقبلون عليه ، واقناعنا بما يهديه من تأكيد الذات والثقة فى النفس،  
عندما يعرف المرء أن ذاته أو نفسه تنطق بالحقيقة . وحينئذ ينتقل الفيلسوف فجأة من  
الاستخدام الشخصى والردى للذات فى المقدمة إلى استخدام عملى وفعال فى العمل نفسه،  
بحيث إذا ظهرت «الأنا» فى العمل ، فإنما يكون ذلك مطلوبا «من أجل المناقشة» .

### مقدمتا ويتجنشتاين

المقدمة كانهكاس النص : إن العلاقة بين نص ما ومقدمته تكون مثيرة للاهتمام على  
نحو خاص عندما لاتكون مجرد ذريعة دفاعية Prodomo Plea ، أو وسيلة لتبرير

---

(٧) جون لوك ، مقال فى العقل البشرى John Lock, An Essay Concerning Human Understanding ، «رسالة إلى القارئ» (لندن ، مكتبة ايثرى مان ، ١٩٤٧) ، صفحة - ٢٠ من المقدمة .

الذات ، ولكن عندما تكون معروضة كصلى للنص وانعكاس له - لائس الكثير من المحتويات (والا فإن المقدمة لاتكون فى هذه الحالة إلا ملخصا أو تفسيراً) وفق النبرة . إذ أن نبرة المقدمة تكسب نبرة النص ، ومن ثم ، فإن منال ويتجنشتاين مثال مذهل على نحو مضاعف ، ويحضرنى فى هذا المقام اثنان من مؤلفاته . وهما النصان «المتواتران» المؤثران: «رسالة فلسفية - منطقية» (نشر فى عام ١٩٢١ مع مقدمة يرجع تاريخها إلى ١٩١٨) ثم «بحوث فلسفية» Philosophical Investigations (النشور فى عام ١٩٥٣ مع مقدمة يرجع تاريخها إلى ١٩٤٥) ، والخط الفكرى الجذرى الفاصل بين ويتجنشتاين «الرسالة» وويتجنشتاين «البحوث» معروف جيدا . فالتعبير المتسم بالثقة فى النفس فى «الرسالة» وتأكيداته الحاسمة والقاطعة تنعكس انعكاسا صادقا فى نبرة المقدمة ، تماما مثلما نجد التردد والتصحيحات وتغيرات الموقف والتبديلات الموجودة فى «البحوث» منعكسة فى المقدمة التى أضافها ويتجنشتاين عندما نشر هذا النص - فى الغالب رغم إرادته .

ويعبر ويتجنشتاين الشاب فى مقدمة «الرسالة» عن نفسه بدرجة عالية من الثقة ، وهو هنا رجل متسم بالاندفاع والتحمس ، يتحدث ويريد أن يكون مسموعا ، والمقدمة شديدة الإيجاز ، تزيد قليلا عن صفحة مطبوعة واحدة ، وعلى الرغم من أنها تستحق أن نوردّها بتمامها وكماها هنا ، فإننى لن أعرض إلا عناصرها الرئيسية فقط . وهما هو يقول: «ربما لن يفهم هذا الكتاب إلا شخص لديه بالفعل نفس الأفكار المعبر عنها فيه - أو لديه أفكار مماثلة على الأقل» (٣) . ويعبارة أخرى ، فإن هذا الكتاب موجه إلى صفوة القراء فقط . ثم يقول «المعنى الكلى لهذا الكتاب ربما يمكن إجماله فى الكلمات التالية : إن مايمكن قوله على الإطلاق يمكن قوله بوضوح ، وما لا يمكن التحدث عنه ، يجب إهماله فى صمت» . وأنا ويتجنشتاين الشاب أعرف مايمكن أن يقال : «ومن ثم ، فإن غاية هذا الكتاب هى وضع حد للفكر أو بالأحرى ، ليس للفكر بل للتعبير عن الأفكار» (٣) .

«إننى لا أرغب فى الحكم إلى أى مدى تتوافق جهودى مع جهود الفلاسفة الآخرين . صحيح أن ماهو مكتوب هنا لا يدعى الجدة والابتكار بالتفصيل ، والسبب فى أننى لأورد أية مصادر أو مراجع هو أننى لا أبالى بما إذا كانت الأفكار التى لدى قد سبقنى شخص

آخر إليها . والواقع أن هذا القول المعن في الجرأة يؤكد درجة هائلة من السلطة والقوة : إننى أفكر بنفسى ، ولست مريدا تابعا أو مقلدا لأحد - وإذا كان ما أقوله ليس جديدا ، بمعنى أن أحدا ما قد سبقنى إلى قوله ، فإن هذا أمر لا يهمنى . فهو ، بالنسبة لى ، جديد طالما أئى ، وأنا وحدى الذى فكرت فيه . وعلى الرغم من أن ويتجنشتاين يستطرد إلى أن يذكر أنه «مدين لمؤلفات فريجيه (FREGE) العظيمة ، وإلى كتابات صديقى السيد/ برتراند راسل Russell .. إلا أنها أسهمت فقط في «استشارة أفكارى إلى حد كبير» ، مرة أخرى «الاستشارة» فقط ، ولا أكثر من ذلك . ولا يقر ويتجنشتاين بأن له أستاذا ، بل ولا يكاد يعترف بالأسلاف الذين قدحوا زناد أفكاره .

ثم نأتى أخيرا إلى التقويم النهائى ، وهو تقويم ويتجنشتاين لعمله الخاص به : «إذا كان لهذا العمل أية قيمة ، فإنها تتألف من أمرين : أولهما ، هو أن هناك أفكارا مبعبرا عنها بين دفتيه ، وفى هذا الصدد فكلما كان التعبير عن الأفكار يتم على نحو أفضل - أى كلما ازدادت دقة اصابة الهدف - كانت القيمة أعظم» (٣-٤) . وهنا نجد أن ويتجنشتاين يحكم على كل من قيمته «كفنان» يعبر عن أفكاره ، وتأثيره على القارئ . ثم يستطرد قائلا : «وهنا ، إننى أدرك تصورى عن بلوغ ما هو ممكن ، لا لشيء إلا لأن قدراتى متواضعة بالنسبة لالتحياز المهمة - وربما يأتى آخرون ليقوموا بها على نحو أفضل» . وعلى الرغم من ثقة ويتجنشتاين فى نفسه ، فإنه يعتبر نفسه «فنانا» عاديا بذل قصارى جهده على أساس افتراض حدود قدرته . وهو يقبل هذا الحكم بارتياح وسهولة ، لأنه يرى أنه حكم لا ينطبق إلا على الجوانب «الفنى» Technical لعملية الابداع ، وهو جانب ثانوى ، مسألة متعلقة بالدرجة فقط .

ومع ذلك ، فعندما يأتى الأمر إلى الابداعية الحقة ، إلى الابتكار بمعناه الدقيق ، فإن العبقرية تعرب عن نفسها بوضوح . ويشعر ويتجنشتاين أن هذا أمر يعنيه ويهمه على نحو مباشر ، إذ يقول : «ومن ناحية أخرى ، فإن صدق الأفكار الواردة هنا يبدو لى راسخا وحاسما ولا سبيل إلى أنكاره . ومن ثم ، فإننى اعتقد أن نفسى قد وجدت - بالنسبة لجميع النقاط الجوهرية - الحل النهائى للمشكلات . وإذا لم أكن مخطئا فى هذا الاعتقاد ، فإن الأمر الثانى الذى تتألف منه قيمة هذا العمل هو أنها تبين مدى ضالة ما يتحقق عندما نحل

هذه المشكلات (٤) . ويدل هذا التصريح على كبريائه الهائل - بما يدعيه هذا التصريح من تحقيق صدق غير ملموس وحاسم - كما يدل على تواضعه الأصيل من حيث أن مجال الصدق محدود بذاته للغاية ، وأنه ليس الأهم بالنسبة للحياة البشرية .

ولكى يكون لمثل هذا القول المتطرف معنى ، أو بالأحرى حتى لا يعتبر صاحب مثل هذا القول الجريء عقيما ومجديا وخلوا من المعنى ، فإنه لابد لقوله هذا من الاستناد على أساس مفهوم فلسفة تحوّل الرياضيات ، من حيث يعد امكانية الوجود المؤكد لفلسفة «دقيقة» على غرار هندسة «دقيقة» أمرا مقبولا . وانطلاقا من مثل هذا المنظور ، فإن ادعاء ويتجنشتاين وأمله - مهما يبدوان لنا غير قابلين للتحقيق - لا يخلوان من المعنى . وهو يعلن أنه يقتضى أثر فريجه ووسل ، ولكنه يفامر إلى ما هو أبعد ، متجها نحو مبحث الوجود ontology ، طبيعة ما هو كائن وما يقال عن ما هو كائن . وهذه الوثبة نحو مبحث الوجود ، والأمل فى صدق رياضى - منطقي ، تفزع رجالا من أمثال رسل ، وتقل جذبا لايقاوم للفكرين أصلاء بجرؤون على مشابته ومرافقته ، ألا وهم أعضاء جماعة فيينا ، (Vienna circle) ، الذين يعتنقون مراقفه ويتخذونها أساسا لتأملاتهم ولتحقيق اهتماماتهم الفكرية .

ولنتقل الآن من مقدمة «الرسالة» - وهى بالغة القوة والثقة فى النفس - إلى مقدمة ويتجنشتاين لكتابه «بحوث فلسفية» ، وهى أيضا شديدة الإيجاز ويرجع تاريخها إلى عام ١٩٤٥ ، وتتسم بنبرة أكثر شخصية وذاتية من سابقتها ، ولنستمع إلى صاحبها وهو يقول: «إن الأفكار التى أنشرها فى الصفحات التالية هى نتاج بحوث فلسفية شغلتنى على مدى ستة عشر عاما ، وهى تدور حول موضوعات كثيرة : مفاهيم المعنى ، والعقل ، والفرضية المنطقية ، والمنطق ، وأسس الرياضيات ، وحالات الوعي ، والادراك ، وغير ذلك من أمور أخرى . ولقد دونت كل هذه الأفكار فى شكل ملاحظات وفقرات موجزة ، من بينها أحيانا سلسلة طويلة ما إلى حد ما حول موضوع واحد ، بينما أنتقل فى تغير مفاجئ قافزا من موضوع لآخر (٨) . وتصف هذه الفقرة الكتاب بما يحتوى عليه تماما : مجموعة

---

(٨) لودفيج ويتجنشتاين ، بحوث فلسفية Philosophical Investigations ، ترجمها

ج.أ.م. آنسكومب ، الطبعة الثالثة (نيويورك ، ماكملان ، ١٩٦٨) ص ٥ من المقدمة .

من الملاحظات حول موضوعات شتى ، يجمع بينها نوع من «التشابه العائلى» ، وهو تشابه نابع من الطريقة التى عالج بها أكثر مماهى فى حقيقتها .

ويستطرد ويتجنشتاين قائلا : «لقد كانت نيتى فى بداية الأمر أن أجمع شتات هذا كله فى كتاب تصورت شكله على نحو مختلف فى أوقات مختلفة . ولكن الشيء الجوهري كان أنه يجب أن تقضى الأفكار من موضوع لآخر فى تسلسل طبيعى وبدون توقف أو انقطاع» . وهنا نلاحظ أن ويتجنشتاين - حتى هذه المرحلة - يتحدث عما فعله وما كان يعتزم أن يفعله . ثم نراه يعلن عجزه - لأنه لم يستطع أن يحقق ما كان يعتزمه ، فيقول : «بعد عدة محاولات غير موفقة لربط نتائجى مع بعضها البعض فى شكل وحدة كاملة ، أدركت أننى لن أنجح أبدا ، وأن أفضل ما استطعت كتابته لا يعدو أن يكون أكثر من ملاحظات فلسفية ، وسرعان ما يصيبها الشلل إذا حاولت قسرها على السير فى اتجاه واحد ضد نزوعها وميلها الطبيعى» (٥) .

وهنا نجد أن الثيرة شخصية وذاتية جدا ، إذ يعترف ويتجنشتاين بعجزه عن تأليف هذا الكتاب ، عن المجاز ما ينجزه فلاسفة كثيرون . ولكن لا يجب بالطبع أن تستنتج من الاعتراف أن ويتجنشتاين يعتبر نفسه غير كفء أو تعوزه العبقرية ، بل بالعكس فإن ويتجنشتاين لا يزال مقتنعا اقتناعا عميقا بجدارته وعبقريته ، برغم الشكوك التى تنتابه باستمرار . ومع ذلك ، فإن هذه العبقرية من طراز مختلف ، إذ أن أفكاره - كما يقول هو نفسه - «سرعان ما يصيبها الشلل» ، عندما يحاول قسرها على السير فى اتجاه بعينه . فالنهج الذى سلكه سلوكا موفقا فى «الرسالة» - وهو اكراه أفكاره على السير فى اتجاه معين - لم يعد ممكنا بالنسبة له . لقد فقد التفاؤل الذى كان يسرى فى «الرسالة» ومقدمتها ، فهو لم يعد يؤمن بأن «ما يمكن أن يقال على الإطلاق يمكن أن يقال بوضوح» ، ولم يعد يسلم بالافتراض القائل بأن «ملا يمكن التحدث عنه ، يجب أن تهمله فى صمت» (٣) . وقصارى القول ، فإن الرجل قد تغير ، وكذلك تغير فكره . فلم يعد هو نفس الرجل ، ولم يعد فكره صادقا بعد أن كان «صادقا» فى المقدمة الأولى . فهناك فكر آخر ظهر وتطور ، فكر «أصدق» الآن من الفكر السابق .

إن ويتجنشتاين المفكر يستسلم لفطرته وللتحولات التى اعتملت فى نفسه - سواء



أكانت سيكولوجية أو اجتماعية أو وجودية ، أو أية أسباب أخرى لهذه التحولات - وهو يعرف نفسه ويقبلها ، ولا يفعل الآن إلا ما هو قادر على فعله دون أن يقصر نفسه على الدخول فى اتجاهات أو انتهاج أساليب لم تعد اتجاهاته أو أساليبه . فعمله هو محصلة نواياه على نحو نقل هذه النوايا وتقييمها بالوسائل المتاحة له . وهو يقول فى مقدمة «الرسالة» : «إن صدق الأفكار الواردة هنا يبدولى راسخا وقاطعا ولاسبيل إلى انكاره» (٤) ، ولكن هذا لم يعد هو الحال فى «بحوث فلسفية» وهاهو يقول : «وكان ذلك بالطبع مرتبطا بطبيعة البحث ذاتها ، لأن هذا يرغمنا على الطواف فى مجال شاسع من الفكر ، خطوطه متقاطعة ومتصالبة فى كل اتجاه . وإن الملاحظات الفلسفية الواردة فى هذا الكتاب ، هى - إن جاز هذا التعبير - عدد من مخططات تمهيدية لمناظر عامة تكونت فى أثناء هذه الرحلات الطويلة والمتشابكة» (٥) .

ومن ثم ، فإنه لمن العسير ، بل من المستحيل ، انشاء كتاب محكم البناء ، عندما نحاول ألا نفقد شيئا من ثراء ما هو مائل أمامنا بفاهيم وطرق تناول عديدة : «لقد كان يتم دائما تناول نفس النقاط ، أو نفسها تقريبا ، تناولا جديدا من اتجاهات مختلفة ، وعمل مسودات جديدة ، وكان الكثير جدا منها مرسوما على نحو ردىء ، أو كان غير متميز ، ومتسما بعيوب ونقائص رسام ضعيف ، وعندما رفضتها ونبذتها ، استيقيت المستحسن منها ، وهو متمعن الآن ترتيبه ، وأحيانا اختصاره ، حتى إذا نظرت إليه ، فإنك تستطيع ادراك صورة للمنظر . ومن ثم ، فإن هذا الكتاب هو فى الواقع مجرد ألوم» (٥) .

وإن طريقة النظر إلى المشهد أو المنظر الفلسفى هى التى تملى وتفرض طريقة تقديمه : فكيف يتسنى لامرئ ما أن يؤلف كتابا محكم البناء عندما لا يستطيع إلا أن يقدم زوايا مختلفة حول موضوع يشاهده من كل اتجاه؟ فإذا أخذنا مايقوله لنا ويتجنشتاين فى هذه المقدمة مأخذ الجد ، فإن الانطباع الذى يكون لدينا هو عدم إدراكه لوحدة وجدة مايقوله ، وإن هذه الوحدة وهذه الأصالة يدركهما ادراكا أفضل هؤلاء الذين يخاطبهم ، وهم تلاميذه ومريدوه أيضا . ومهما يكن من أمر موقف ويتجنشتاين ازاء جدة وأصالة ماقدمه ، فإنه يشعر بأنه قادر على وصف العالم فى ألوم فقط ، فى مجموعة من الصور التى لا تبدو دائما مترابطة ترابطا وثيقا مع بعضها البعض .

وفى موضع آخر ، يقول ويتجنشتاين : «حتى عهد قريب ، كنت قد تخلت حقيقة عن فكرة نشر عملى خلال فترة حياتى» (٥) . وكان ذلك فى عام ١٩٤٥ ، عندما كان ويتجنشتاين فى السادسة والخمسين من عمره ، وكان يفكر تفكيراً كثيراً فى موته ، وكثيراً ما كان يحلم به منذ أن كان شاباً ، كما كان يفكر كثيراً أيضاً فى نشر عمله بعد وفاته ، بل وحدد بالفعل بعض تلاميذه ومريديه ليكونوا منفذين أديبين ، وذلك بقصد احتمال نشرها . إنه يقول : «وحتى عهد قريب ، كنت قد تخلت حقيقة عن فكرة نشر أعمالى خلال فترة حياتى» . ثم يستطرد موضحاً : «إن هذه الفكرة اعتادت أن تراودنى وتتجدد من حين لآخر ، ويرجع ذلك أساساً إلى ما أرغمت على إدراكه من أن نتائجى (التي كانت أعبر عنها فى محاضرات ، ومنسوخات ومناقشات) التي أسىء فهمها بدرجات متفاوتة وتعرضت للتهوين والتحريف ، كانت متداولة ومتنشرة» (٥-٦) . وهنا نجد أنفسنا أمام فكرة رئيسية مشتركة : وهى أن عملاً ما نشأ وتطور سرا دون أن ينشر ، ثم يتم افشاؤه على أيدي من يمكنهم الوصول إليه ، بل - وفوق هذا كله - يتعرض للتحريف والتشويه على أيدي هؤلاء الذين أفشوه ، حتى وإن كانوا لا يقصدون الضرر أو الأذى . ومن ثم ، فإن الإثم هنا مضاعف : فالسر لا يتم افشاؤه فحسب بل يتعرض للتحريف أيضاً فى أثناء ذلك . ويحىء رد الفعل لدى ويتجنشتاين شخصياً موعلاً فى الفردية وطبيعياً للغاية ، إذ يقول : «وقد جرح هذا غرورى وكبريائى ووجدت صعوبة بالغة فى التخفيف منه» (٦) .

والآن ، نأتى إلى أهم عنصر فى هذه المقدمة ، وهو الاعتراف : «منذ أربع سنوات ، سنحت لى الفرصة لأعيد قراءة كتابى الأول (رسالة فلسفية - منطقية) وأوضح أفكاره لشخص ما . وبدا لى فجأة أنه يجب أن أنشر هذه الأفكار القديمة والأفكار الجديدة جنباً إلى جنب ، حتى يتسنى قراءة الأفكار الجديدة فى شكلها الحقيقى ، وذلك لا يتم إلا بالمقارنة والتقابل مع نهجى القديم فى التفكير ، فعند أن شغلت نفسى بالفلسفة مرة أخرى ، منذ ستة عشر عاماً ، أرغمت على الاعتراف بأخطاء جسيمة فيما كتبت فى ذلك الكتاب الأول» (٦) .

وقصارى القول ، فإن ويتجنشتاين كان قد ضل الطريق فى «الرسالة» ، إذ سلك

الطريق الخطأ ، وهو يعترف بذلك . فما أعلنه فى ذلك الكتاب بأنه « حقيقة » حاسمة وقاطعة ، اتضح فيما بعد أنه مجرد وهم - وهاهو يقول : « لقد ساعدنى فى ادراك هذه الأخطاء - إلى الحد الذى لأستطيع معه التقدير - الانتقادات التى عرضت لها أنكارى على أيدى فرانك رامساي Frank Ramsay (المولود فى ١٩٠٣ والمتوفى ١٩٣٠) ، والذى كنت قد تناقشت معه فى شأنها فى محادثات لاحصر لها خلال العامين الأخيرين من حياته ، بل والأكثر من ذلك - وهو أمر مؤكد وقهرى - الانتقادات التى أدين بها لمدرسى بهذه الجامعة ، وهو السيد/ بى ، سترافا P. Straffa ، ظل يمارسها - بلا كلل - لأهم وأخطر أفكار هذا الكتاب » (٦) . وقد رأينا أن ويتجنشتاين لا يقدم نفسه فى مقدمة « الرسالة » كتلميذ لراسل أو فريجييه ، وكل ما هنالك هو أنهما كانا سببا فى تحفيزه فقط . وكذلك الحال مع سترافا ، فإنه لا يؤثر على ويتجنشتاين بل « يحفزه » فقط ، دافعا إياه على التأمل فى أفكاره على نحو دقيق .

وإن كل قول فى هذه المقدمة له دور يقوم به . فبعد مثل هذا الاعتراف الخطير والتأكيد على ما تلقاه من مساعدة فى تحرير نفسه وتخليصها من أفكاره القديمة ثم فى استنباط أفكار جديدة ، يستطرد ويتجنشتاين ليقول من شأن نفسه ، إذ يقول : « إن ما أنشره هنا ، سيكون له - لأكثر من سبب - نقاط اتصال مع ما يكتبه آخرون اليوم . وإذا كانت ملاحظاتى لا تحمّل بصمة تميزها بأنها خاصة بى ، فإننى لا أرغب فى أى ادعاء آخر بأنها ملك لى » (٦) . وهذا تصريح معقد ومركب حول أصالة أفكاره الخاصة به . فطالما أنه هو الذى كان ينطق - كما هو الحال فى « الرسالة » - فإن مثل هذا التصريح بتواضعه كان ملائما جملة وتفصيلا . إذ أنه ليس من المفترض أن تحمل المعرفة الحققة أو الصادقة بصمة العقل الذى يكتشفها ويعبر عنها ، وذلك خلافا لما كان يدعيه فى مقدمة « الرسالة » ، حيث يعلن ويتجنشتاين بجسارة رأيه المتعلق بأصالته وأبداعيته الخاصة به هو وحده - وذلك فى موضع تكون فيه الأصالة أقل صلة بالموضوع من الحقيقة أو الصدق أو ملائمة لما هو حقيقى .

ومن ثم ، فإن ويتجنشتاين - فى كتابه « بحوث فلسفية » - لم يعد يقدم معرفة حقّة أو حقيقية بل نراه يعرض وجهة نظر ، ألبوما ، أو مجموعة من الصور اللغنية . وهنا نلمس

أن شخصية الفنان ، صانع العمل ، تقوم بدور جوهري ، فما يقوله لنا ويتجشنتاين ليس أنه يعرف أنه ليس مبدعا أصيلا ، بل إنه لا يستطيع أن يقدم لنا أى ضمان أو تأكيد بأنه مبدع أصيل . فهو يقول بأن آخرين - فريجييه ، راسل ، رامساي ، سترافا - حفزوه فقط ، وأن الأفكار التى يعبر عنها هى أفكاره هو ، ولكن من المحتمل أيضا أن ماهو موجود فى الهواء قد تملكه وسيطر عليه رغما عنه ، وأن الأفكار التى يقدمها هى أفكاره فقط لأنه مفعم ومشرب بها مثلما نكون نحن مفعمين ومشربين بما هو سائد فى الهواء . وهذه هى النقطة التى يواجه فيها ويتجشنتاين نفسه بموضوع عبقريته ، موضوع يشعر بأنه عاجز عن تسويته مثلما فعل فى الأيام السعيدة لكتابه «رسالة فلسفية - منطقية» ، إذ أن الرد على هذا الموضوع ، أو الفصل فيه إنما لا يأتى إلا من شخص آخر غيره . و هاهو يقول :

«إننى أعلن أفكارى بمشاعر متشككة ومتردة ، وليس مستحيلا وإن يكن ممكنا لهذا الكتاب ، برغم فقره وظلام هذا العصر ، أن يدخل النور فى عقل أو آخر ، إلا أن هذا غير مرجح بالطبع» .

«إننى لأريد من كتاباتى أن تعفى الناس من مشقة التفكير ، ولكنى أريدها - إن أمكن - أن تحفز المرء إلى أفكار من صنعه .

«وقد كنت أود أن أنتج كتابا جيدا ، ولكن هذا لم يتحقق ، فضلا عن أن الوقت مضى ، الذى كنت أستطيع فيه تحسينه» (٦) .

وتختتم المقدمة الوجيزة هذه النغمة اليائسة بتصريح متعجرف يكشف عن تشويه الذات ، وهو تصريح يبعد كل البعد عن الثقة فى النفس التى اتسمت بها حياة ويتجشنتاين الفلسفية المبكرة ، فلم يعد ويتجشنتاين هو الشخص الذى ألفناه من قبل ، وهذا ينطبق أيضا على الصق وأوثق جانب من جوانبه ، ألا وهو فكره .

لقد تغيرت أفكار الفيلسوف وعقائده ومذهبه : أصبح ويتجشنتاين الأول ويتجشنتاين الثانى . فماهى الاستنتاجات التى يمكن أن نخرج بها عن نظريته المبكرة ، النظرية التى عبر عنها فى «الرسالة» ؟ هل لنا أن نستنتج أن ماكان يبدو له حقيقيا فى ١٩١٧ قد أصبح زيفا بحلول عام ١٩٢٦ ؟ أم أن ويتجشنتاين الثانى - فى عام ١٩٤٥ - عند المقارنة بين نظريته - يعتبر «الرسالة» زائفة و«بحوث فلسفية» صادقة ، أى تتلاءم على

نحو أفضل مع الحقيقة الواقعة ؟ بل وإذا ما سلمنا بالفرضية المضادة للواقع وهى لو أن ويتجنشتاين الأول كان قد واجه هاتين النظريتين فى عام ١٩١٧ ، فهل كان سيفضل النظرية الثانية الواردة فى «البحوث» ، والتى تعنى أن إحدى هاتين النظريتين «أصدق» بطبيعتها من الأخرى ؟ .

إن هذا التساؤلات هامة جدا لا بالنسبة لقبول عمل ويتجنشتاين فحسب - وهذه مشكلة بالغة الأهمية بذاتها بالفعل - وإنما لأنها تكتسب أهمية أعم وأشمل عندما يكون عمل امرئ ما متسما بالتركرار إلى الحد الذى يصبح معه بلا فائدة أو إثارة للاهتمام . إن ويتجنشتاين «بحوث فلسفية» مختلف عن ويتجنشتاين «رسالة فلسفية - منطقية» ، وكلا النظريتين مرتبطة بصاحبها كما لو أن هناك مؤلفين اثنين مختلفين ، ولكن أيهما هو ويتجنشتاين الحقيقى ؟ فهل هو مؤلف «الرسالة» الذى جذب وراءه أعضاء «جماعة فيينا» (uenna urile) الذين ليس لديهم شىء فيما بعد سوى الاحتقار والازدراء لما يعتبرونه التخيلات الجامحة لويتجنشتاين الثانى الذى سيفرغ من كتابه «بحوث فلسفية» ؟ أم أنه ويتجنشتاين الثانى ، ذلك الرجل الذى يكشف سبلا جديدة لتحليل اللغة ؟ .

ربما يتعين علينا النظر إلى هاتين النظريتين على أنهما فرضيتان فكريتان أنتجتهما رجل واحد فى مرحلتين مختلفتين من حياته : إحداهما تشير اهتمام مجموعة من الرجال ، والأخرى يتبناها ويوسعها طائفة أخرى من التلاميذ والمريدين . ومن ثم ، فإنه يتعين علينا ألا نشغل أنفسنا بتغيير آراء الفيلسوف ، بل بموقفه إزاء هذا التغيير ، إزاء النظرية التى تخلى عنها والنظرية التى يفضلها الآن ، مدركا تمام الإدراك بأنه قد تخلى عن الأولى من أجل الثانية ، من حيث أن كلا منهما من «ابتكاره وصياغته» . فإذا كانت النظرية الأولى لم تعد صادقة ، فماذا عساه أن يأمل أن تكون النظرية الثانية ، وبدلا من التحدث عن صدق النظريات الفلسفية - وهو بحث وتحقيق من شأنهما أن يثيرا مشكلات كثيرة - يجب علينا أن نبحث وننظر فيما تنطوى عليه النظريات نفسها من فائدة لنا : جدواها ، وقدرتها على التفسير ، والآفاق والسبل التى تفتحها أمامنا ؟ إن تغيير النظريات لا يعنى تغيير الحقائق ، وإنما هو يعنى - كما عبر ويتجنشتاين عن ذلك بذلك شديد - تغيير وجهات النظر وزواياها ، بل حتى تغيير مسرح الأفكار أو منظرها العام ووصف هذه

المتغيرات . فإنه يتم استبدال النظرية ، أية نظرية ، عندما لا يعود مفادها غير مقنع مهما كانت أسباب ذلك .

ولقد أثرت أن اختار ويتجنشتاين مثالا كذلك - على وجه الدقة - بسبب التغير الجذري والحاد الذى طرأ على توجيهه الفلسفى ، وبسبب الطريقة التى تعكس بها كل من مقدمتيه هذا الاختلاف فى النص الذى يقدمه كل منهما . ولاريب فى أن ويتجنشتاين ليس هو الوحيد الذى أحرق أصنامه التى صنعها بيده لنفسه ولعبادته . ومن ثم ، فإن هذا التغير الذى يبدو جذريا والذى طرأ على تفكيره ، ينفى ألا يسفر عن دهشة لنا لامحل لها ، بل يجب أن يؤكد الحقيقة القائلة بأن هاتين النظريتين كانتا وسائل للتفكير ، أتاحت الفرصة خلالها أمام «الأنا» الفكرية لويتجنشتاين لكى تعبر عن نفسها بكل حرية تامة وبإخلاص ونية حسنة .

وهكذا ، فإن حقيقة أن ويتجنشتاين «بحوث فلسفية» لم يعد مالكا «للصدق الحاسم» أو «الحقيقة القاطعة» أكثر مما كان عليه ويتجنشتاين «رسالة فلسفية - منطقية» الذى - على حد قوله هو نفسه - لم يعد بالقطع فى موقف للصدق ، موقف للحقيقة ، فإن ما يعبر عنه الفيلسوف من خلال مؤلفاته هو أفكاره وثقافته ومواهبه وأحلامه - وليس الحقيقة المطلقة ، وإنما الحقيقة كما يراها هو أنه القصور دون التسامى أو بلوغ المطلق بلوغا مباشرا ، وسوف تظل هذه هى القضية دائما .

## معيار الفن : بين كانط وويتنجشتاين\*

بداية ، لا اعتزم المقارنة بين «الأخلاق» ethics عند «كانط» Kant وعند ویتنجشتاين Wittgenstein ، أو بين الأساس الكانطي المطلق الذي يبدو أحيانا في تأملات ویتنجشتاين . كما لا أنوي أن أتناول تاريخ الفلسفة في هذا المقال (ومن ثم ، فلن أحاول التعرض لعلاقة «الجمالي» esthetic بما هو «غائي» Teleological أو «أخلاقي» Moral في فلسفة كانط ، أو علاقة الفن باللغة العادية في فلسفة ویتنجشتاين) . ورغم أن هذا لا يخلو من فائدة ، بل على العكس تماما ، إلا أنني أؤثر المقارنة بين ملاحظات أحدهما وملاحظات الآخر لكي تحجيب عن سؤال محدد ، وهو : لماذا يقال إنه يمكن ألا تكون هناك قواعد للفن؟ أو إذا شئت مزيدا من الدقة ، القول بأن القاعدة الوحيدة هي ألا تكون هناك قواعد؟ ما الذي يرخص للفن ويجيز له أن يعيث بالقواعد؟ .

لنبدأ بهذه الملاحظة التالية : ان ما يبدو أنه يصدم الحس المعاصر صدمة باللغة العتيق بشأن فلسفة الجمال الكانطية يتصل اتصالا وثيقا بلجوئها في نهاية المطاف إلى البداهة أو الحس المشترك Common Sense وهذا هو ما يمكن أدراكه وملاحظته في كتاب صدر مؤخرا ، يلفت النظر إلى مشكلة القيمة :

---

\* أود أن أعرب عن شكري لثمنت ديكومب على قراءته الواعية لهذه التعليقات .

---

ترجمة : محمد البهنسي

«..... إذا لم تعمل الملكات المعرفية لدى كل شخص فى نفس الاتجاه ، لأصبحت موضوعية المعرفة نفسها عندئذ غير ممكنة ..... ومن ثم ، يجب أن يكون هناك آلة معرفية Knowing Machine عامة وشاملة ، وإلا فإن مذهب الشك سيكون على صواب .... ويتضح من تعقد وتهافت ما انتهى إليه وتحليل الجميل» أن كانط يعترف بطبيعة الحشو والتكرار التى تتسم بها عملية البرهنة كلها ..... فإن الادعاء بأن الاحكام المعتمدة على الذوق تتمتع بالصحة والصواب على نحو عام وشامل هو فيما يبدو أمر يتعذر تبريره»(١).

ومن ثم ، فإن عرض الحجة الكانطية على هذا النحو يبدو متهاافتا ولايستحق أن يأبه به المرء . ولكنها فى واقع الأمر قد عرضت على نحو مبسط ومحرف لدرجة تبدو معها غير مثيرة للاهتمام . وإن المرء ليخامره شعور بأن هيرنشتاين - سميث ترفض مبدأ البدهاة أو الحس المشترك طالما أنها تؤكد على احتمالية القيم ، وهى احتمالية مستعصية الحل . ولكن لابد من أن نفهم أن كانط يحاول فى الحقيقة أن يفكر من منطلق مشروعية ماهو محتمل ومن منطلق البدهاة أو الحس المشترك فى ذات الوقت : ومن ثم ، فإنه إذا كان يظاهر فكرتين رئيسيتين متناقضتين ظاهريا ، فإنما لا يرجع ذلك إلى جهل أو اساءة فهم أحدهما لصالح الأخرى . إن الحجة أو المقولة فى الواقع أكثر دقة وخفاء من أن تدركها هيرنشتاين - سميث فيما يبدو . وفضلا عن ذلك ، فإن التحدث عن «آلة معرفية» هو ببساطة أن نفهم كانط - الذى يريد على وجه الدقة أن يفكر من منطلق نظام عضوى Organism (من حيث صورته الفائية) وليس من منطلق نظام آلى Mechanism ، أى من حيث مشروعية ماهو محتمل وليس آليات الضرورة - وهو فهم خاطئ فإن ماقد يكون مشتركا لا يتألف فى الواقع من وحدة وتكامل عمليات ملكات المعرفة (٢) ولا من «حس خارجى» ، وإنما يتألف من ذلك المعلول أو «الأثر Wirkung الناجم عن التشايط

---

(١) بربارا هيرنشتاين سميث Barbara Hermstein - Smith ، احتمالية القيمة : منظور بدل للنظرية النقدية ، كامبردج ، ماسا شوستس ، مطبعة جامعة هارفارد عام ١٩٨٨ ، ص ٧٠-٧١ .  
(٢) هذا هو بالضبط التفسير الذى رفض : فعليا قد نظن بوجود موافقة تامة على الاحكام الجمالية .. ليس بسبب تصور المرء لوجود نوع من المبادئ البديهية وراء هذه الموافقة وهو الحل الصائب ، ولكن لأن المعروضات رتبت بالمصادفة على نحو متسق وهو ما يطلق عليه اسم الحيلة أو الذريعة» (٥٧) . عمانويل كانت «تقد الحكم» ك. فورلندر (محرر) هامبورج . .



الحر للملكات المعرفة . ومن ثم ، فإن المسألة : (١) مبدأ العمل على نفس المستوى مثلما تفعل الملكات المعرفية التي هي - في عموميتها - كلية وشاملة وفي نفس الوقت ذاتية ، ثم (٢) مبدأ من حيث أنه معلول أو أثر فقط ، ثم (٣) أن هذا المعلول أو الأثر لا ينبع من الممارسة المعتادة للملكات المعرفة بل ينبع من نشاطها الحر المتبادل فيما بينها . فإذا حدث مشكلة ما ، فإنه لا يجب التعبير عنها من حيث علاقتها بنظام آلى لا إرادي ، وإنما كعملية لأفكار ومفاهيم النشاط الحر وحرية الإرادة .

وقبل أن نقتنع بهذا ، يجب أن نبرز نقطة أخرى ، وهي أن مبدأ الحس المشترك كما يؤكد كانط يمكن أن يكون جزءاً أساسياً لاحتمالية التجربة - وعندئذ فإنه يكون ملكة أصيلة وفطرية للإنسان - أو مجرد نظام آلى تعديلي لغايات أكثر سمواً ورفعة مما يجعل الملكة المعرفية شيئاً لا يزال خاضعاً للاكتساب (Zuerwerbenden) وبالتالي يكون مصطنعاً (Kunstliche) ، ثم يأتي كانط إلى الجانب التعديلي ، وهو أن الهداهة أو الحس المشترك فاتحة للمستقبل ونتاج للفن على حد سواء ، وأتينا نفترضها - بشيء من حيل التفكير - في كل حكم متعلق بالذوق . ولكن كيف يتسنى لهذا الأمر أن يجعل نفسه محسوساً ؟ إن التحليل الكانطي كله تقريباً يعتمد على النزعة العملية الواقعية Pragmatism : فهو يبحث ويتأمل مانقوله ، والافتراضات الكامنة وراء بعض الأقوال وغيرها ، وظروف الاستخدام وكذلك ظروف الاحتمالية ، ثم يخلص إلى الاستنتاج القائل بأنه لكي يكون أي حكم ذوقياً مقبولاً يجب علينا أن نسلم ببديهية ما ، نستطيع أن نؤكد سمتها التعديلية فقط (٣) ولكن نظراً لأن كانط يقول بأن هناك مشكلة متعلقة بالمشروعية في هذا الصدد ، فإن الناس يعتقدون فيما يبدو أن تفكيره نفسه لا يتمتع بأية مشروعية ، وذلك لأنه يرى أن الأساس يمكن أن يكون تعديلياً (تنظيمياً) ومصطنعاً على السواء (أي من نتاج فن الإنسان) ، ومن ثم فهم يميلون إلى افتراض أن حججه كلها متهافنة وبلا

---

(٣) هيرنشتاين سميث هي صاحبة هذه الاثارة المنطقية ، لكنها قللت من أهميتها تحت ستار «تاريخية المصطلح اللغوي» (وبالتالي الحس اللغوي) ، وعشوائية الاستعمال حرمت هذه الملاحظات من أي نفوذ معرفي ، بشأن فعالية «علم القيم» . وإذا كان الأمر كذلك ، فإن مناقشات السيدة هيرنشتاين كلها - والتي تثبت قيمة الاحتمالية وحقيقة أنها لا مفر تمنع بيان بقيمة الحقيقة ، سوف تصبح بلا طائل .

أساس ومصطنعة (براعة خالصة) .

وطالما أن فى الأمر براعة ، فلننظر الآن ما إذا كان الفن يساعدنا فى فهم أى الأجزاء يدخل فى نطاق النشاط الحر ، وأنها يدخل فى عداد حرية الإرادة ، وهنا نجد أن كانط - فى الفقرة ٤٣ - يعرف الفن ويحدده بصفة عامة ، ويميز بينه وبين الطبيعة والعلم ، وكذلك العمل .

فبالمقارنة إلى الطبيعة ، وهى فاعلة ومسببة بصفة عامة (agere) ، فإن الفن بناء وإنشاء (Facere) ، ولكنه بناء وإنشاء لا ينتج إلا الحرية ، أى بالقصدية والتعمدية intentionality ، فإن : «تصوير ما هو كائن يجب أن يكون قد سبق حقيقته الواقعة فى العلة التى تسببه ، بدون أن تكون هذه العلة قادرة على التفكير فى المعلول على وجه الدقة» - أى أن القصدية أو التعمدية هى اختزال للزمن ، وهى التى تفكر فى اللحظة الحاضرة فى المعلول أو المسبب المستقبلى ، ورغم ذلك دون القدرة على الحكم على جدواه وفاعليته وذلك لأن الزمن اللازم لابتداعه هو الشيء المفترق .

وبالمقارنة إلى العلم ، وهو المعرفة والقوة معا ، فإن الفن معرفة بدون قوة أو سلطة : «فالذى يصنع الفن ويؤلفه هو فقط ذلك الذى لا يمتلكه المرء - المهارة (أو كيفية عمل الشيء Geschicklichkeit) فى انجاز شيء ما - حتى وإن كان المرء على دراية تامة به» . ومن ثم ، فإن الفن لا يكون إلا كفاءة بدون أداء يمكن تحقيقه .

وبالمقارنة إلى أية حرفة مدفوعة الأجر ، والتى تجذب المرتزقين حتى وإن كانت كريهة ، فإن الفن يوصف بأنه متحرر لأنه لا ينجح إلا كلعبة فقط ، «أى كنشاط مستحب فى ذاته» . ولا يقول كانط إن الفن لا يستحق الأجر ، وإنما يقول أن غائيته لا تتطلبه ، فالعمل الحرفى يتسم بالاغراء ، لأن هناك شيئا يجنى من وراء نشاطه (المال) ، بينما الفن نشاط مستحب فى ذاته ، بغض النظر عن أى شيء آخر .

أما أن هناك النزعة إلى جعل الانسان مركزا للكون anthropocentrism فى التمييز بين الفن والطبيعة ، فهذا أمر لا ريب فيه ، غير أن الفائدة أو المنفعة كامنة فى هذا التوكيد الزمنى للاختلاف . وينطبق نفس الشيء على التمييز بين الفن والعمل الحرفى ، إذ أن الفصل بينهما ليس بهذه البساطة (وبلاحظ ذلك كانط نفسه) ، ومع ذلك فإنه يبرز هذه الخاصية التى يتمتع بها الفن ، وهى خاصية الاستقلال النسبى لغاياته . على أن الفارق أو

الاختلاف الذى يبدو أغرب من هذا كله ، هو فارق الوسط أو المحيط milieu ، إذ يتوقع المرء فى الواقع أن الفن محدد ولابس فيه ، وأنه شىء لا يعتمد على درجة الكفاءة والمقدرة ، وإنما يعتمد على الأداء . وإذا كان التحليل الأفلاطونى للمحاكاة mimesis ، فى الكتاب العاشر من «الجمهورية» يعتمد بالتحديد على الحقيقة القائلة بأن هناك أداء بدون مقدرة ، فهل يمكن القول بأن الموقف الكانطى هو عكس ذلك حقيقة؟ إن الموقف الكانطى ليس كذلك فى الواقع ، فالفنان عند أفلاطون يعرف ماهى صورة أو مثال السرير ، ولكن كل ما يستطيع أن يفعله هو أن يصنع صورة من صورة السرير ، أى أنه لا يتمتع بمهارة الصانع الماهر artisan ، أو بالأحرى ، بمهارة خالق الكون (demiurge) . وإذا كان الفن يحدد بحق بأنه أسلوب فى التنفيذ ، تكتيك ، فإنه أسلوب ينطوى على قدر من المعرفة : فمهما كان الشاعر ضليعا فى التاريخ أو علم النفس أو المنطق ، فإن قصيدته ليست من عمل متخصص فى التاريخ أو علم المنطق ، أو علم النفس ، أو روائى ، رغم أن الشاعر قد يتحدث كطبيب ، ولكنه حتما سيواجه الاعداء لو بدأ فى ممارسة تقديم الاستشارات الطبية (ان عصر Sganarelle ، عندما كان مجرد ارتداء الزى الرسمى للمهنة كافيًا لأن يجيز وصف الدواء للمرض ، قد ولى منذ أمد بعيد - على الأقل من الناحية القانونية) . وأخيرا ، فإن مشكلة الفن هو أنه ليس فى حاجة إلى المشروعية لممارسة ماله من معرفة . ويسوق كانط مثالين فى شكل ملاحظات أو مذكرات يوضحان هذه المشكلة إذ يقول لنا ، مفضيا بما فى نفسه : إن الرجل العادى فى بلاده يعرف أن مشكلة بيضة كولومبس «ليست فنا وإنما هى علم فقط» بل وإيهام ، ومن ناحية أخرى ، فإن نفس المواطن من أبناء بلدة كانط «قد لا يتردد فى أن يصف مهارة السائر على الحبل المشدود بأنها فن» ، فأين إذن يوجد الفرق أو الاختلاف؟ ان السائر على الحبل المشدود يلعب فى حالة من عدم الاتزان تتجدد على نحو مستمر ، بينما نجد أن المخادع أو الإيهامى - أو كولومبس ومعه بيضته - يفرض الاتزان أو الاستقرار على شىء لم يكن يتمتع به ولا يملكه من قبل ، ويبرز هذا المثال - الذى يعكس لنا صدى لفلسفة نيتشه - عدم الاتزان العميق للموقف ، كما يبرز متعته ألا وهى : خلق الاتزان من خليط مشوش من اختلافات مستمرة لا تتوقف .

وإذا كان الفن معرفة بدون قوة ، فإن المرء فى وسعه أن يتخيل الافتقار إلى التوازن فى

عدم اقتران المعرفة بالقوة : إنها ضرورة أو حتمية العلاقة التى تفتقر إلى احتمالية استخلاص بعض ماهو واقعى أو فعلى مما هو كائن ومرجود ، وما يدعو إلى المفارقة هو أن هذا يفترض نوعا من الحذر الحسى حينما نقيم الأخلاق نفسها - وما النزاهة أو التجرد إلا اسم آخر لهذا الحذر . ولكن ماهو هذا الحذر؟ وما الذى يبرزه ويؤكداه؟ وماهى ضرورته؟ .

لا بد من الاعتراف أو التسليم بأن مشروعية الحس المشترك (البداهة) لا تقوم على أساس مجرد إتقان فى رأى مستمد من التجربة العملية ، ولكنها فى واقع الأمر قائمة وموجودة فى لب لباب نشاطاتنا ، على مستوى قواعد وأصول تصرفاتنا وأفعالنا . وإذا لم يكن الحس المشترك نتيجة لأحكامنا ، فإن فعل الحكم ينطوى من ناحية أخرى على فكرة الحس المشترك ويتضمنها ، فعندما نحكم على لون ما بأنه «أخضر» - مثلا - فإن الشئ، الهام هنا هو إدراك أن هذا قرار اتخذته فى الوقت الراهن ذات اعتادات اتخاذ القرارات ، واعتادات أن يكون لديها مفاهيم الألوان ، حتى تعبر عن انطباعاتها . غير أن هذا الحكم لا يكون سليما أو مشروعاً إلا فى ظروف معينة فقط ، فنحن لا نعتاد القول «هذا لون أخضر» فى كل مرة نصادف فيها اللون الأخضر ، وإنما نقول ذلك فقط فى حال ما إذا كان هناك شك فى اللون ، أو فى حالة ما إذا كان السائق لم ير تغير أضواء الوقوف ، أو فى حالة ما إذا كنا نحاول تعليم مفهوم لأحد الألوان ، إلخ ، وإنما لا نتعلم شيئا بمجرد الإشارة أو الرجوع إلى الاجماع فى الرأى ، وإنما نتعلمه كعملية لأحكام وقرارات يعينها تقدمها لنا الأحداث حالة بحالة ، ومع ذلك ، فإن عملية الحكم ذاتها تفترض سلفا جدوى وفائدة وجود اجماع فى الرأى . وكما يقول ويتجشثاين ، فإنه : «لاريب أن استخدامنا للغة لا يبدأ إلا إذا كان هناك قدر معين من الاجماع فى الرأى ، ولكن مفهوم الاجماع لا يتدخل فى استخدامنا للغة» . ثم يستطرد مضيفا هذه الصورة القائمة على مجرد مسألة حفظ فيقول : «لو حدث وأصبح الاجماع تاما ومطلقا ، لكان من الممكن أن يظل مفهوم مجهولا» (٤) . وقد أسىء فهم الاجماع فى الرأى للدرجة أننا ننظر إليه باعتباره الأصل الضرورى واللازم لأحكامنا ، لأن هذا يحملنا بعد ذلك على التسليم باجماع تجريبيى احصائى ليحدد

(٤) لودفيج ويتجشثاين ، فيخته ، تحرير ج.أ.م. آنسكوم وج. هـ . فن رايت ، ترجمة ج. فاوڤ .

باريس ، جاليمار ١٩٧١ ، فقرة ٤٣٠ .

مقدما صحة وسلامة صدق أو زيف أحكامنا : وهذا هو ما يستطيع أن يدحضه بسهولة أول متشكك يصادفنا على الطريق ، لأن هذا من شأنه أن يحتم الاعتراف بأن القاعدة لا تحدد الفعل بالضرورة . ومن ثم ، فإن البديل يبدو كمنظور أفلاطوني تصبح فيه القاعدة اللازمة لتحديد فعل ما واقعة أو حقيقة تتجاوز التجربة العملية وتسمو عليها ، ويبقى لدى المرء الانطباع بالافتقار إلى قدرة الاختيار بين الأمرين . ويصبح هذا الأمر موضع تساؤل مضمحل فى كل مرة ، إذ يسلم المرء بوجود تفاوت مصطنع بين القاعدة وتطبيقها ، وأن هذا التفاوت هو الذى يصبح اشكاليا ومثيرا للجدل ، ومع ذلك ، فإنه لا يوجد أى تفاوت من الناحية العملية ، بل على العكس تماما ، فإن هناك صلة داخلية قوية تجعل من كل حادث أو واقعة تطبيقا للقواعد .. وهى صلة من ذلك النوع الذى يشبه قواعد النحو (٥) . (إن مفهوم الحيز أو الفضائي يفضى إلى خطأ وجود تفاوت ابهامى ، فالعلاقة بين التطبيق والقاعدة يمكن تصورها بسهولة أكثر من منظور أو منطلق الزمن ، أى كسرعات متزامنة تزامنا تاما بقدر أو بآخر ، مثل الآثار الناتجة عن السكون rest أو القصور الذاتى inertia) .

وإن مشكلة الحس المشترك لا يمكن حلها إلا من خلال التبادل المستمر والاستخدام أو التطبيق غير الثابت والتغير والذى من شأنهما اضماء قوة الحدث على القاعدة . وبعبارة أخرى ، فإن هذه المسألة تتطابق مع مسألة معرفة المقصود بمعنى «اتباع قاعدة» ، وفى فلسفة كانط ، نجد أن الافتراض المسبق بوجود المشترك أشبه بغاية للبحث : فهو بمثابة سيطرة ضرورية إذا أردنا أن نفهم ترابط الأحكام المتسمة بالفردية وإن كانت مع ذلك تدعى العمومية والشمول . ومن ثم ، فإن الأحكام الجمالية يطرح نفس المشكلة التى أوجت بوضع كتاب «نقد العقل الخالص» Critique of Pure reason ، أى امكانية الأحكام التركيبية القبلية a priori ، بينما نجد أن حل مشكلة الحس المشترك لا يقدم إلا ردا نسبيا ، وهو ذلك المتعلق بالجانب التعديلى regulative . والآن ، فإذا كان يتناول هذه

---

(٥) عن عرض أولى لمشكلة التشكك فى المعايير والأحكام ، ارجع إلى مؤلف سول كريبيك Saul Kripke ، فى تصديه للأحكام والمعايير واللغة ذات الخصوصية ، كامبريدج ، ماساشوستس ، مطبعة جامعة هارفرد ١٩٨٢ ، وفى معارضة لرقف الاجماع العملى فى رأى ارجع إلى باكير Baker ، وجوردون Gordon ، وهاكير Hacker ، منهج الشك ، القواعد واللغة الخاصة به ، أكسفورد ، بالكويل ١٩٨٤ .

المشكلة ، فإنما يفعل ذلك - فيما يبدو - على نحو معكوس ومقلوب ، وعلى نحو ما يفعله نيتشه :

«..... وأخيرا آن الأوان لأن يستبدل تساؤل كانط القائل : «كيف تكون الأحكام التركيبية القلبية ممكنة؟» بتساؤل آخر يقول : «لماذا يصح الاعتقاد في مثل هذه الأحكام ضروريا؟» . والواقع أنه لا بد من ادراك أن هذه الأحكام يجب الاعتقاد بالضرورة بأنها صادقة وذلك من أجل مواصلة تبادل الحوار بين أمراء جنسنا البشرى والذي لا يمنع بالطبع من أن تكون هذه الاحكام زائفة!.. إن هذا اعتقاد أساسى vordergrund (وتعنى حرفيا أساس موضوع فى المقدمة) ، ودلالة أو بينه (augenschein) ، وفى نفس الوقت مظهرا تتعلق بمنظور الحياة ورؤيتها (٦) .

ويمكن هذا النحو المقلوب فى احلال امكانية الوجود محل ضرورة الاعتقاد ، إلا أنه يمكننا مع ذلك الوقوف على تضمين التعبير الكانطى لهذا النحو المقلوب ، الذى يجعل من الحس المشترك معلولا تعديليا صرفا . فما يراه كانط وسيلة أو حيلة للتفكير ، يصبح عند نيتشه وويتنجشتاين صورة أو شكلا لحياتنا . ومن ثم ، فإن التساؤل باستخدام «لماذا» وليس باستخدام «كيف» للتفكير من منطلق الضرورة وليس من منطلق الامكانية أو الاحتمالية ، يفضى إلى اختفاء المشكلة اختفاء خالصا ومطلقا : فمارستنا لنشاطاتنا هى التى توجب على التساؤل وتوفر الأساس اللازم ، ورغم أن ذلك لا يعد ثابتا أو مستقرا بالتاكيد إلا أنه كاف . وهو أن هذه الأحكام ضرورية بالفعل ويجب أن نضع ذلك فى اعتبارنا .

وبلاحظ بوفريس (٧) متمشيا فى ذلك مع بعض المفسرين ، التشابه والتماثل بين حلول كانط وويتنجشتاين ، غير أنه يرى أن هذا التماثل أو التشابه يتوقف وينقطع عندما يعتبر كانط أنه وجد تهريرا لأسلوب (تكنيك) الحساب بالحس الخالص للزمان والمكان . لأنه عند

---

(٦) فريدريك نيتشه Jenseits von Gut und Bose (فيما وراء الخير والشر) ترجمة ج.

بلاكوييه ، باريس ، أو بيهيه - موتشان ١٩٧٨ مادة ١١ (قام مؤلف هذا المقال بادخال تعديلات على الترجمة) .

(٧) جاك بوفريس Jacques Bouveresse ، قوة القاعدة ، ویتنجشتاين واختراع الضرورة ،

باريس ، مينويه ١٩٨٧ ، ص ٨٩ .

ويتنجشتاين فإن أسلوب (تكنيك) حساب التساويات (المعادلات) الرياضية يزودنا بالحدس الذي نريده ، ولكنه لا يعتمد هو ذاته على حدس يسبق في وجوده على نحو ما انتهاز وممارسة الحساب ، ومع ذلك ، فإن التفرقة ليست دقيقة تماما للدرجة أن ما يحدث لبعض الفرضيات ، عندما نصح بأنها قبلية ، لا يعنى أن نتوقع التجربة في شكل حقيقة سابقة على التجربة ، ولكن «في شكل قاعدة لوصف التجربة» (المرجع السابق) : وإذا كان هذا هو ما يراه ويتنجشتاين ، فإن الحدس الخالص للزمان والمكان لا يخبر بشيء آخر في الواقع ، من حيث أن ذلك ليس «حقيقة» أبدا ، وإنما هو قاعدة لوصف ما يحدث ، والواقع أن ما يفعله ويتنجشتاين هو أنه يجعل الحل الكانطى أكثر وضوحا وأكثر تحديدا ، ومن ثم ، فإنه إذا أخذنا هذه الإشارة إلى الزمن في اعتبارنا ، فإننا نفهم ونذكر بسهولة أكثر إحدى الخصائص الهامة للأحكام التركيبية القبلية حسب ما يرى ويتنجشتاين ، أى الحقيقة القائلة بأن هذه الأحكام تظهر لتتوقف الزمن ، فعندما نقول «الأحمر لون صريح فإن هذا القول جملة خبرية عن جوهر الأحمر ، ولا يدخل عنصر الزمان في نطاقها ، وليس في وسع المرء أن يتخيل أن هذا اللون لا يمكن أن يكون بسيطا» (٨) . فمعيار الفرضية القبلية هو أن نقيضها لا يمكن أبدا تصوره : فهذا ليس جزءا من قوانيننا الوصفية . إن الزمن يتوقف في الأحكام القبلية للدرجة أن الفرضيات الأخرى تنجذب نحوها وتدور حولها ، وهذا ما يفسر اهتمام ويتنجشتاين بفرضيات النسق التجريبي التي تلهب دورا قليلا بارزا :

«كثيرا ما يحدث أن يكون استخدام الفرضيات عند الحد الفاصل بين التجريبي والمنطقي ، للدرجة أن معناها يتغير في أنحاء مختلفة من هذا الحد ، وتستخدم أحيانا لتكون تعبيراً عن قاعدة أو معيار ، وأحيانا أخرى تستخدم لتكون تعبيراً عن تجربة» (٩) . «وهناك أشياء كثيرة تبدو لنا ثابتة ثباتا راسخا ولكنها تخفى من التداول ، وتنحى جانبها إن جاز هذا التعبير ..... ولكنها مع ذلك تبدو صورتها أمام وسائل ادراكنا . وربما كانت محل نزاع وخلاف في وقت ما ، ولكن ربما تنتمى منذ أزمان سحيقة إلى بنية

---

(٨) لودفيج ويتنجشتاين ، تعليقات حول الفلسفة وعلم النفس (جزء أول) ، حرره ج. أ. م. آنسكوم وج. ه. ثون رايت ، ترجمة ج. جرانل G. Granel ، وموليزن Mauvezin ١٩٨٩ ، ص ٦٢٢ .  
(٩) لودفيج ويتنجشتاين ، تعليقات حول الأنوان ، حرره آنسكوم ، ترجمة جرانل وموليزن ، T.E.R. ١٩٨٤ جزء ١ ، ص ٣٢ .

كافة وسائل ادراكنا . (إذ أن لكل كائن بشري والدين) (١٠) .

ولاريب في أن مسلمة «للكل كائن بشري والذان» حقيقة مستمدة من واقع التجربة العملية ، ومن ثم ، فإنه يصعب تصور تقيضها فيما عدا الحالات التي ربما تواجه علم الانثروبولوجيا عندما يصادفون قبيلة بها أطفال ولدوا عن «أبوين مجهولين» وتتولى القبيلة بأسرها العناية بهم ، أو فيما عدا أطفالنا الذين ربما يتم استخدامهم خلال العقود القليلة القادمة لأغراض التهجينات الوراثية أو أطفال أنابيب الاختبار . وماهذه إلا حقائق أو «مسلمات قبلية تاريخية» توارث واختفت من التداول اللغوي العادي والمألوف لتعمل كأنماط نموذجية وقواعد : وذلك لأنها في الوقت الحاضر لاتدخل الحسبان ، إلا أن لها وجودها في الزمن الذي تكونت فيه . ومن ثم ، فإن تناقض القاعدة أو ماتسم به من مفارقات إنما ينبع في الواقع من اضطراب وتشوش فيما يتعلق بعنصر الزمن ، وذلك لأنه عندما نفهم معنى كلمة ما ، يكون لدينا الانطباع بأنه يجب أن نعرف كل استخداماتها المستقبلية من الآن فصاعدا (كما لو أن كل مانستطيع عمله في المستقبل هو أن نعمل على نحو آلي) . وحقيقة الأمر هي أننا كما نتقن الاستخدام الحالي ونسيطر عليه ، فإننا على نفس النحو سنتقن الاستخدامات المستقبلية إلى الحد الذي سنستخدم معه حكما . وهذا هو مايفسر لماذا يقرر ويتجنشتاين أن احرار اتفاق على التعريفات والتحديدات ليس كافيا ، بل يجب أن يكون هناك أيضا اتفاق بشأن الأحكام (١١) . وعلى ذلك ، فإنه لايمكن حل التناقض الذي توحى به القاعدة إلا بالرجوع إلى طرق معيشتنا .

وتعتبر الفسرتان ٢٤١ ، ٢٤٢ من بين أهم فسرات كتاب «بحوث فلسفية» Philosophische unlesungen ، لا لأنها يلخصان ماهية الصدق أو الحقيقة عند ويتجنشتاين فحسب ، أي كيف تقرر ما هو صادق وما هو زائف ، بل لأنها أيضا يعبران عن المنهجين اللذين يحاول بهما معالجة المشكلة (تناقضات القاعدة

---

(١٠) لودفيج ويتجنشتاين ، De La Certitude ، ترجمة ج فاو ، باريس جاليمار ١٩٨٢ مادة

٢١١ - ٢١٠ .

(١١) لودفيج ويتجنشتاين ، Schriften I : Tractatus Logico-Philosophicus ،

١٩١٤ - ١٩١٦ ، المطبوعات الفلسفية (اختصر عن طريق بحوث فلسفية) ،

فرانكفورت ، سور كامب ١٩٦٩ ، فقرة ٢٤١ (قام مؤلف هذا المقال بترجمتها) .



وتناقضات اللغة الخاصة) . وهاتان الحجتان متماثلتان ، وخلافا لما ينادى به «كريبكه» Kripke فإن الحجة الثانية تشرى المناقشة بشيء جديد ، وذلك بابرأها أن مايحرك التشكك يأتي دائما من نفس الخطأ (وهو إثارة تساؤلات حيث لا يوجد شيء يسأل عنه ، وبذلك يتسم الخلط بين ماهو تجريبي وبين ماهو معيارى) من ناحية ، و بابرأها مدى ماتفعله اللغة ، لا بالنسبة لاحتمالية الاستماع إليها علنا ، بل بالنسبة لضرورة وحتمية ذلك .

ومن ثم ، فإن أساس الاتفاق übereinstimmung هو على وجه الدقة اللغة فى بنيتها أو تركيباتها اللفظية التى تنطوى عليها . وهذا هو السبب فى أنه ليس اتفاقا بشأن الآراء (اجماع اجتماعى) وإنما هو اجماع بشأن طرق المعيشة . ولا يتطلب هذا الفهم (١٢) الذى يتم من خلال اللغة اتفاقا حول التحديدات والتعريفات مثلما يتطلب اجماع الآراء - وهذا يفسر أيضا حقيقة أن اصرار المتحدث الشخصى على نموذج التحديد أو التعريف الظاهرى يجمد عملية الفهم - وإنما يتطلب أيضا اتفاقا بشأن الأحكام نفسها . إذ ينبغى على المرء أن يكون قادرا على تمييز السلوك السيئ وأن يصدر على سبيل المثال حكما بزيفه أو عدم زيفه . وإذا حدث وأصبح الاتفاق على مثل هذه الأحكام مستحيلا ، فإن تحديد الحجة لن يصبح صالحا لشيء . ومع ذلك ، فإن هذا الاتفاق بشأن الأحكام يقوض فيما يبدو الأساس الجوهري للحجة نفسها فى مواجهة التشكيك . وهذا أمر منطقي ، فما الذى يبقى من الأحكام القبلية إذا كانت الأحكام نفسها تحتاج إلى اتفاق ؟ إنه لا يبقى شيء فى حقيقة الأمر ، إذ أن هذا الاتفاق يؤيد على العكس احتمالية المنطق ، لأنه يصبح اتفاقا على أساليب الفعل وعلى اللغة القائمة على أساليب الفعل . ومن ثم ، فإن أساس المنطق لم يعد مستندا على ظروف أو شروط أصلانية (ترانسندنتالية) . ولكن هذا لا يعنى التخلي عن الحكم القبلى ، بل بالعكس تماما ، فإنه ينبغى كلية من الممارسة نفسها ، من أساليب الحياة التى يتقاسمها الناس ويشاركون فيها . وهذا هو السبب فى أن الحكم القبلى ثابت وخالد مثل جواهر الأشياء والأفكار الميتافيزيقية (انظر الفقرتين ٢٥٠ ، ٢٥٢) . ونظرا لأنه ينبغى من سياق معنى umgebung ، فإن هذا يفسر أيضا ويؤكد

---

(١٢) لابد من أن تبقى على فكرة القدرة على الفهم verstehen ، والفهم (verstand) فى نفس الوقت عندما نتعرض للحديث عن الاتفاق .

وجود علاقة صارمة لا بين الكلمة والشيء ، ولكن بين التعبير وفهمه أو استخدامه . وهذه هي بالضبط العلاقة التي يعتشر عندها أصحاب النظرية القائلة بأنه لاوجود سوى وجود النفس أو الذات (solipsist) ، والتي تعجز الميتافيزيقا عن تمييزها وإدراكها .

ولكن هذا لايعنى أن الحقيقة كلها يمكن اختصارها أيضا لمجرد لغة ، فهي من ناحية تصف طريقة أو منهج المعايرة (الاتفاق على التعريفات) ، ومن ناحية أخرى توجد وتبرز النتائج المعايرة (الاتفاق على الأحكام) . غير أن مانسميه معايرة ، يتحدد هو الآخر باتساق يقينى فى نتائج المعايرة (مقاومة العالم) ، (انظر الفقرة ٢٤٢) ، ومن ثم ، فإن اللغة تهيئ فقط الظروف الاحتمالية الفهم ووصف العالم (حيث يوجد الحكم القبلى) ، فالعالم نفسه يستطيع أن يؤيد أو ينقض هذه الظروف بدرجات متفاوتة . فبدون اتساق يقينى فى التعريفات والأحكام والنتائج التجريبية ، فإن النشاط الانسانى لن يفضى أبدا إلى الاتفاق الذى يترقّف عليه التعلم ، والفهم ، والاستخدام اللغوى اليومى ، والسلوك .

وبناء على ذلك ، فما هو المعنى المقصود من «اتباع قاعدة» ، عندما يبدو فيما يتعلق بالتساؤلات الجمالية - أن القاعدة الوحيدة التى يمكن التنبؤ بها هو عدم اتباع أية قواعد؟ وهل يصبح الأمر حقا مسألة تعليق القواعد ، أو مسألة قضية بعيتها عند تطبيق القاعدة؟ ان السير فى هذا الاتجاه يجبرنا على اعطاء الأعمال الفنية مكانة وجودية (أونطولوجية ontological) غريبة وشاذة . إذ يصبح مايعد سليما ومشروعا بالنسبة لمشكلة الخيال الروائى ، سليما ومشروعا أيضا بالنسبة لقواعد الحكم . وإذا كنا نريد أن نتحاشى الحكم القبلى العادى ، فإن علينا أن نتخلى عن فكرة الاستمرارية فى الفن وفى أشكال النشاط الأخرى ، ونعرف إذا ما كنا نستطيع على رغم ذلك فهم الوضع الحقيقى للفن .

ولنتنظر الآن فى مفهوم «الرؤية كأنه كنا» (sehen als) ، وأشهر مثال له صيغة چاسترو عن «البطة والأرنب» (١٣) ، فالأغراء الذى يعيبه ويتنجشتاين هو ذلك الذى يتألف من الاعتقاد بأن التفسير فى المفهوم أو الإدراك الذى يجعلنى أرى نفس الشكل «بطة» فى بداية الأمر ثم «أرنبا» بعد ذلك ، ينطوى على أنه لايد أن هناك انطباعا بصريا داخليا مختلفا عن الرسم نفسه ، كما لو أنه من المحتم أن يكون هناك «نظام»

---

(١٣) جوزيف چاسترو Joseph Jastrow ، الحقيقة والخرافة فى علم النفس ، نيويورك ، كتب محفوظة فى المكتبات عام ١٩٧١ (أعيد طبعه على أساس من طبعة ١٩٠١) .

يعمل فوق وفيما وراء الأشكال والألوان بحيث يستطيع المرء أن يفسر التغيير المدرك .  
والواقع أنه إذا أردنا استنساخ الصورة الداخلية ، فإننا لانسخ إلا الشكل الأصلي فقط ،  
وأن الأمر كذلك بالنسبة للغة ، إذ أن الحد الذي تقف عنده اللغة يبدو متمثلاً في استحالة  
وصف حقيقة أو واقعة تأتي كاستجابة لغرضية ما (والتي هي بمثابة شرح وتفسير لها)  
بدون تكرار هذه الفرضية (وهنا ، فإننا نتناول الحل الكانطي لمشكلة الفلسفة) (١٤) . ومن  
ثم ، فإن ادراك رسم البطة - الأرنب على أنه بطة لا يتألف من ادراك الأشكال والألوان ،  
فإن هناك شيئاً ما لا يستطيع المرء أن يصفه ويحدده . وأن ما يستطيع المرء أن يصفه وصفاً  
جيداً ويساعدنا بكل دقة على ادراك رسم البطة - الأرنب على أنه بطة هما في الواقع  
تصورات وتمثيلات مختلفة لأشكال من البطة ، أي أنني في حاجة إلى سياق كامل حتى  
يتسنى لي تفسير رسم البطة - الأرنب على أنه بطة . ومن ثم ، فإن المشكلة تصل إلى أن  
تصبح متمثلة في «إن ما يراه المرء ليس هو التغيير في المظهر ، وإنما هو التغيير في  
التفسير» (Fiches) فقرة ٢١٦ ، وبعبارة أخرى ، فإن التلقي والتفسير عمليتان لانفكاك  
بينهما ، غير أننا نميل إلى الاعتقاد بأن «الرؤية كأنه كذا» تتبع إما من «تجربة معاشة»  
(Erlebnis) أو من فكر ما ، «بينما يكون» قوام هذه التجربة هو التمكن من أو إتقان  
أسلوب فني (تكنيك) .. (انظر «بحوث فلسفية» صفحة ٢٥٨) . ومع ذلك ، فإنه قد  
يحدث ألا أستطيع توصيل أو نقل انطباعي البصري (بالمعنى السيكلوجي) أو حتى  
الفسيولوجي للكلمة على وجه الدقة ، ولكنني أستطيع نقله بدون أية مشكلة ، لأنني أفسر  
الصورة وأدركها كما أفسرها ، ومن ثم ، فإنه يتضح بجلاء أن هذا التفسير يحدث في  
العقل وبفضل ثقافة مشتركة وعامة ، وهي - كما يؤكد بوفريس «ثقافة شخص ما ، من  
المرجح أن يقول ويفعل أشياء معينة ، تفيد القول بأنه يتعرض لانطباع جمالي معين ، وهذا  
هو السبب في أن التجربة الجمالية بمعنى ما قابلة للنقل والتوصيل بالضرورة» (١٥) .  
ومن ثم ، فإن ما يتم توصيله على هذا النحو هو بالتحديد تغير الرؤية ، تغير التفسير ،

(١٤) لودفيج ويتجنشتان (تعليقات مناوئة) ، لمحررها ج. هـ. فن رايت ، و مترجمها ج. جراتيك ،

ومؤلفين ، T.E.R. ، ص ٢٠ .

(١٥) چاك بوفريس ، La Rime et Raison ، باريس ، مينويه ١٩٧٣ ، ص ٢٠٣ .

غير أن ويتجشنتان يؤكد أيضا أن العمل الفنى نفسه هو ما يحدث تغييرا فى المنظور :  
 «لنتخيل مسرحا : فالستار يرتفع ، نرى رجلا بمفرده فى غرفة ، يروح ويهيج ، يشعل سيجارة ،  
 يجلس ، إلخ . لدرجة أننا نشاهد رجلا من الخارج ، حيث أننا لاستطيع أن نرى أنفسنا أبدا ... إن مانراه  
 هو الحياة نفسها ، ولكن هذا هو مانراه كل يوم ، ولكنه لا يحدث أدنى انطباع علينا ؛ إن هذا شأنها دائما  
 ولكننا لاتراها من خلال هذا المنظور . (ملاحظات شتى ، ص ١٤) .

ومع ذلك ، فإن هذا المنظور الجديد الذى يصلح أساسا لتحديد المسافات وبنية العمل  
 واطاره يعد شيئا أكثر من مجرد النقد ، إذ أن التغيير فى التفسير يتبع أيضا من حقيقة  
 أنه يتناول الموضوع من الخارج ، تماما مثل عالم منفصل ومعه العالم كله بأسره كخلفية له

«إن العمل الفنى موضوع ينظر إليه فى شكله الجوهري أو الكلى Sub Specie Aeternitatis  
 .... ففى الوسيلة العادية للنظر أو المشاهدة ، فإننا نتأمل الأشياء بأن نضع أنفسنا بيننا ، إذا جاز هذا  
 التعبير ، أما عندما ننظر إليها فى شكلها الجوهري أو الكلى ، فإننا بذلك نتأملها من الداخل ، بحيث  
 يكون العالم بأسره خلفية لها . وربما يبدو كما لو كنا إلى حد ما قد رأينا الشيء مع الزمان والمكان بدلا  
 من أن نراه فى الزمان والمكان ؟ ... إن الشيء الذى ينظر إليه فى شكله الجوهري والكلى هو الشيء  
 منظورا إليه فى مجموع وكنية المكان المنطقى (Tagebucher ، ١٩١٦/١٠/٧) .

إن الفن ، شأنه شأن الأحكام القبلية a priori ، يقيم علاقة ذات طابع خاص بالزمان  
 ، وهو مع ذلك مختلف عن الزمان التجريبي . ولكن حيثما توقف الأحكام القبلية الزمن  
 على نحو ما وتخفى نفسها عنه (ومن هنا يأتى الانطباع أحيانا باتباع قاعدة ما اتبناها  
 أعمى) ، فإن الفن يحذرنا ولا يشعرنا بالمرور خلال الزمن ، أى بدلا من أن يجسد الفن  
 الزمن ، نجدده يسلك طريقه ومساره ولكن كما لو كان ذلك من الخارج (ومنها يأتى الانطباع  
 أحيانا برؤية كل من الحدث والزمان الذى يلازمه «تكرار حدوث الوقائع» كما يقول  
 الابيتورين) . ومن ثم ، فإنه مع الزمن ، يتبدى العالم بأسره ، المكان المنطقى بشموله :  
 فإى عمل فنى لابد له من التعامل مع فكرة الكلية والشمول ، فهو نفسه كل متكامل ،  
 ومن هنا ، تنبع المشكلة مع تطبيق الكم الجمالى ، حيث يؤكد كانات أنه إذا حاولنا البحث  
 عن مبدأ للاتفاق فى الحكم المتعلق بالنق ، فإن تطبيقه غالبا ما يفشل ، ولكن هل هذا  
 يتناقض مع ماسبق تأكيده منذ قليل : وهو أن تكرار التطبيق هو الذى يصنع القاعدة ،  
 وأن تصحيح التطبيق ينبع من التصحيحات التى يستطيع أن يحققها المرء بحيث تمس

الممارسة المتكررة للحكم وتؤثر عليها؟ لا ، فى واقع الأمر ، إذ أننا نتعلم نظاما كاملا من الأحكام التى يعتمد بعضها على البعض الآخر ويضمن الحد الأدنى من تجانس ثقافة ما ، ومن ثم ، فإن الصعوبة مع الفن تنبع من حقيقة أن كل عمل يعتبر وصفا لثقافة كاملة ، وأنه يتعين علينا لكى نعرف قيمته ، أن نضع أنفسنا فى مستوى كلية وشمولية ذلك العالم وأن نتقن هذه الشمولية وتلك الكلية (١٦) ، وأن محاولة فهم أى عمل فنى تحتاج دائما إلى جهد واجتهاد .

فالفن على صلة مباشرة بما هو فوق التجربة العملية ، أى بالترانسندنتالى trans- cendental . ويوضح ويتنجشتاين هذه النقطة توضيحا تاما فى الملاحظة التالية ، إذ يتأمل فى مسألة الضرورة أو الحتمية فى أى عمل فنى (وهى الخاصية المميزة التى تجعلنا عاجزين عن تغيير كلمة واحدة أو نغمة واحدة فيما يبدو لنا منطقيا تاما) ، ويستبعد الرد القائل بأنه لا بد أن يكون هناك مثال أو نموذج (عقليا ، أو تاريخيا ، أو غير ذلك) خارج العمل ، كما يستبعد اعتيادية الإشارة إلى الشيء الجميل ، وإفنا هدفه هو أن يوضح على الفور أن هناك مثلا خارج العمل الفنى بالفعل ، ولكن بشرط : وهو أن فهمه وإدراكه هو الشيء الذى يحدد شروط وجود العمل ذاتها وإمكانية فهمه من جانب جمهور النظارة ، وهو بالضرورة مثال أو نموذج متغير ، طالما أن الفكرة الرئيسية وتكرارها سيزيدان من شأنه ، مما يسفر عن تغيير أو تحول جديد للفتنا ، وفكرنا ، وإحساسنا .

«التكرار ضرورى» ، لماذا هو ضرورى؟ حسنا ، فما عليك إلا أن تتشد (الفكرة الرئيسية) ، وستلاحظ أن التكرار فقط هو الذى يضفى عليها قوة غير عادية ، ألا يبدو هذا كما لو كنا فى حاجة إلى نموذج لهذه الفكرة الرئيسية لكى توجد فى الواقع ، نموذج لامتثال هذه الفكرة الرئيسية أو تناظره إلا إذا كان النموذج مكررا ومعادا ؟ .. أم يجب أن أقنع بهذا القول المألوف والمعتاد : سيكون أجمل لو تم تكراره ؟ .... ومع ذلك ، فإنه ليس هناك نموذج موجود وجودا حقيقيا خارج العمل . ومع ذلك فإن هناك ناحية أخرى مثال أو نموذج خارج الفكرة الرئيسية : وأقصد بذلك إبقاء لفتنا وفكرنا ، وإحساسنا . وفضلا عن ذلك ، فإن الفكرة الرئيسية هى بدورها جانب جديد للفتنا ، واتساع فيها وتوحد معها ، ونتعلم

(١٦) إن مشكلة اندماج القارئ مع شخصيات الرواية على سبيل المثال ، يتأى النظر إليها على هذا النحو : إتنى لا أتوجد كثيرا مع لوشيان لوثين أو جيمس بوند وإفنا مع العوالم التى ينقلونها إلى . عندما نظرت أليس عبر منظارها فهمى لم تتوحد مع ملكة مملكة العجائب أو مع ابتسامة القطعة ، وإفنا مع هذه الدنيا الجديدة المذهلة .

منه إيماء أو إشارة جديدة ، فالفكرة الرئيسية متفاعلة مع لغتنا . (ملاحظات شتى ، ص ٦٤) .  
إن مشكلة الحكم الجمالى لاتمكن فى ضرورة تنقيته وترشيحه من خلال ثقافة ما  
بأكملها فحسب ، بل وأيضا فى أن يضع المرء نفسه على نفس مستوى المكان المنطقى ،  
وقى وضع وتكرار القواعد الوصفية ووسائل وأشكال اسهام العالم فى ذلك كله ، وبعبارة  
أخرى ، فى الايقاع ، ومن ثم ، فإنه لايمكن أن تكون هناك قواعد فى علم الجمال ، وذلك  
لأن علم الجمال يتحدث بالفعل بلفة القواعد ، كما أنه لا يوجد أيضا أشباه القواعد  
Metarule ، إذ أن علم الجمال يظهر القواعد ويثبتها فقط ، ولا يستطيع أن يقررها .  
وأنة يبين الزمان أو المكان أو ماهو الوصف أو تحديد المعنى أو اقرار القيمة .

وأن هذا هو مايجب فهمه وإدراكه بالنسبة لمعنى النموذجية فى فلسفة كانط ، فلو أن  
عبقريا طلب من عبقرى آخر أن ينتج عملا جديدا لايلتزم بالقواعد التى تكتسب بعدها a  
posteriori من العمل السابق ، فإنما يرجع ذلك إلى أن الزمان المنطقى مختلف فى كل  
مرة ، كما أن المقصود بمصطلح «الثقافة الكلية» لايمنى جماع كافة الانجازات للاسهامات  
التي أداها كل فرد فى ثقافة معينة ، أى مايشبه «وجهة النظر إلى العالم»  
(weltanschauung) ، وإنما تعنى حصة الفرد فى مجتمع ما : أى الشئ المشترك  
والمختلف على حد سواء . وأن الشمولية التى تبدو فى الأعمال الفنية تنبع من عملية  
تحويلية مزدوجة : من المؤلف نحو الآخرين ، ومن القارئ نحو هذا العالم الآخر ، ومن ثم ،  
فإن الحكم هو دائما الممارسة لدافع ما ، لشئء ابتدعه الآخر .

وبهذا المعنى ، فإن باتاويه تفوته رابطة أو علاقة هامة عندما يقول : «إن مايطرح  
المشكلات الجوهرية بالنسبة للمواد الحية وبالنسبة للانسان ، ليس هو الضرورة وإنما هو  
نقيضها : الترف» (١٧) . فكل عمل فنى يبين بالأحرى أن المشكلة الحقيقية هى مشكلة  
ترف الضرورة ، إنه يقدم لنا هذه المشكلة تقديما جاهزا كما لو كانت على طبق إلى الحد  
الذى يكون الفن معه قائما على أساس ملكات الفهم ، وأن يكون للفن والعبقرية على وجه  
الخصوص علاقة بالخيال كملكة أو مقدرة للعرض ، كملكة للصورة المثالية الذهنية .  
وابتداء من كانط قصاعدا ، احتل الخيال مكانه بين سلسلة الملكات ، إذ أصبح خصبا

---

(١٧) جورج باتاويه Georges Bataille «الجانب العاطفى» فى مجموعة أعماله الكاملة ، مجلد  
رقم ٧ ، باريس جاليمار ، ١٩٧٦ ، ص ٢١ .

ومثمرا ، من حيث أنه يسهم فى تنظيم الصورة على نحو لا يمكن الاستغناء عنه بالنسبة لأعمال ونتاج ملكات المعرفة . إذ أن ابتداع الصور هو حمل فورية وبذاهة المرنى على الدخول فى منظومة الحساب . وطالما أن الضرورة تمر خلال الخيال ، أو إن شئت مزيدا من الدقة طالما أن القواعد والنماذج والتي هى أحكام قبلية ، ليس لها أية معايير سوى استحالة نفيها أو استحالة وجود حكم مناقض لها (أى وصف مناقض) ، فإن عدم القدرة على التخيل أو الافتقار إلى الخيال ، هى التى ستحدد على العكس الفرضية أو الحكم . فإذا كانت القواعد هى فى الواقع نظاما للحساب (وهذا هو السبب فى أن ويتنجشتاين غالبا ما كان يفضل المثال الرياضى) ، فإن مالا يمكن حسابه هو الذى يعين حدود الاحساس . فالحساب يتخلل علاقة تربطه بالزمن . ولقد كان تشارلى بيرس يرى أن : «الماضى لا يتضمن إلا مجموعة من أحداث معينة تحققت بالفعل ، فالماضى حقيقة خالصة . أما أى قانون عام فلا يمكن ادراكه ادراكا كاملا : فشكل وجوده هو كينونة فى طى المستقبل esse in futuro (١٨) . فالماضى لا يتألف إلا من أحداث وقعت بالفعل ، أما المستقبل فيتألف من قواعد هى فى الماضى أحداث ممكنة ، وفى المستقبل حتمية ، فى الماضى تحقق وانحياز ، فى المستقبل امكانية واحتمالية . ومن ثم ، فإن التقابل والتضاد محتومان ولا مفر منهما طالما أن المرء لا يدرك أنه توجد فى كل لحظة فرصة للحدث والقاعدة ، ولجاذفة الممكن والمحتم ، وللتجسيد إلى واقع (وليس تحقيق الممكن) ، وباختصار ، فرصة للفعل ، ويرى كيبوران أن الأساطير تتحلل إلى مفاهيم فى اللحظة التى يحل فيها الاستبصار محل الفعل(١٩) . وهذا أمر ممكن فقط إلى الحد الذى تكون معه الأسطورة ، أى أسطورة ، ذات سمة صارمة اعتادت حساب المسببات التى تأتى نتيجة لها (وفى الواقع مسببات تحققت بالفعل) وأن تدع الأفعال تحدث من تلقاء نفسها ، وأن تحاول المفاهيم من جانبها تبرير تعسف الحسابات والخيولة دون العرضية temporability والفعل . وهنا نجد أن القاعدة تتوارى من دورة الزمن لتتفنى المجال أمام حساب المستقبل

---

(١٨) تشارلس بيرس Existential Graphs Charles S. Pierce ، اقتبسها جوليا

كريستينا فى نص عن الحروف العادية ، لاهى ، موتون ١٩٧٦ ، ص ٣٤ .

(١٩) انظر اميل كيوران Emile Cioran ، دقة التحليل ، باريس ، جاليمار ١٩٧٨ ص ١٥٩ -

حسابها مستقرا ثابتا . فالضرورة أو الحتمية تستطيع أن تختبر نفسها ، ولكن لا تستطيع اختراع شيء آخر غيرها ، وذلك لأن هذا الآخر هو تلك اللحظة التي لا يمكن حسابها ، ذلك الحدث الواقع خارج نطاق منظومة الحساب عندما تتغير الضرورة أو الحتمية ، عندما تشوه القواعد ثم تستعاد من جديد . وهنا ، فإن الفن لكى يدخل فى نظام الوصف وسيطرة القواعد ، فإنما يدخل فى بعض نواحيه فى منظومة مالا يمكن حسابها أو التنبؤ به : إذ يقوم الذوق هنا بتعقب الشبكة أو المنظومة التى تؤلف حساب الزمن ، ويقوم المتسامى بتسجيل مالا يمكن تخيله ومالا يمكن حسابها من الزمن فى لباب قواعدنا . فعندما نواجه أنطباعا جماليا فإن «مناطق ونصوب» إليه هو بكل الشواهد والوقائع ... ليس حسابا أو تنبؤا ، أو تقرير ردود أفعال (٢٠) .

إن الفن لعبته الإبداع والابتكار ، إنه حدث لا يمكن التنبؤ به ، ولكن يمكن وصفه ، إنه حدث ينشئ عن تغير فى الإيقاع ، عن زيادة السرعة فيما يتعلق بعرضية المعرفة والاستنساخ من جديد . ولكن فى الوقت نفسه ، فإنه رغم أن الحدث فردى ، فإن وقوعه قابل للتكرار . فالإبداع يتطلب كلا من المغامرة والشجور ، إنه يتطلب قانونا ، أى ثباتا وأحاساسا لكى يتم ادراكه كحدث أو واقعة (٢١) ، وإن حدوث صدمة أمر لا يكفى . وربما يبدو هذا تناقضا ، ولكن هذا لا يحدث إلا إذا افترضنا أن الإبداع يضع كل شيء فى موطن الشك مرة أخرى وأنه يضع كل شيء على أساس مختلف . ولكن القضية (ارجع إلى LC ، بند ١٦.١) فى الواقع ، ليست على هذا النحو أبدا ، ومع ذلك ، فإن الشيء لن يكون هو نفسه مرة ثانية طالما أن هناك سرعة جديدة تضاف على الكل بأكمله ، فالإبداع مشاركة ومساهمة - إنه أشبه بالعراف الذى يرسم بمن عصاه دائرة فى السماء ، ستقوم فيها كل الطيور والسحب بالتى سيأتى بها الزمن ، بتوفير المادة اللازمة للتفسير وحساب الزمن .

---

(٢٠) لودفيج ويتجنشتاين ، دروس ومحاورات فى الجمال ، وعلم النفس والمعتقد ، ترجمها ج. فارث ، باريس ، جاليمار ١٩٨٢ ، مجلد ١٣ (اختصرتها LC) .

(٢١) ارجع إلى جاك دريدا Jaques Derrida ، علم النفس ، باريس ، جاليليو ١٩٨٠ ، ص ١١-٦١ ، وفيما يختص باختراع أو اختلاف الآخر يبدأ دريدا ، تأملاته من منطق أفكار بول دو مان عن الزمن ، وخاصة من زاوية معضلى الزمن الذى تبدو فوريته من سخریات القدر وتبدو رمزته فى امتداده ، ونحن نجد نفس هاتين المعهدين عند كائنات فيما يختص بالذوق والتسامى : لم يكن من قبيل المصادفة أن ينطلق دريدا من هذا المنطلق إلى مناقشة قضية الاختراع ككل ، بادئا بفكرتى الحساب والزمن .



## محتويات العدد

### الشاماني والشامانية : فى مستهل الألف الثالثة

#### عالم الشامانية : التقاليد والتجسيات

٣	ديوجين والشامانية	
٥	مقدمة	ميشيل ماتاراسو
٧	الشامانية الإسلامية بين شعوب وسط آسيا	فلاديمير إن. باسيلوف
٢٣	الشاماني وأشباه الموت غير الطبيعي: حول فعالية شعيرة وكفاتها	بويد ميخائيلوفسكى وفيليب ساجان
٤٣	جلسات صغيرة لتحضير الأرواح لشاماني «النجاناصن» الكبير	إفيجينى أ. هيلمكس وناداشدات كوستيركينا
٦٣	رقصات توشيبى وأغاني التعاويذ فى مجتمع شيجو الشاماني	سونج ناى كيم
٧٦	قواعد اللعبة : حياة وموت الشامانية المسييرية	روبرت ن. همايون

#### الشامانية الحضرية ويعتقها المجهد

٩٥	أحياء طقوس الرقص الشاماني بين السكان الهنود فى أمريكا الشمالية	وولفانج ج. چيليك
١٠٩	تنوعات من الشامانية الأمازونية	جان بيبير شوميل

١٣٣	سول والأرملة والمودائع: تحويلات في الشامانية الكورية الحضرية	الكساندر جويلموز
١٤١	تورنارسوك أو الشامانية المقلوبة وأسا على عقب	مايكل ماتاراسو
١٤٧	دور ووظيفة الشامانيين المعاصرين في جنوب شرق آسيا	روث - إيج هاينز
١٥٧	مداخل إلى الشامانية من زاوية المرض النفسي : نظرة نقدية	فيليب ميتراي
١٧٩	الشامانية والتحليل النفسي	چاك باربييه وكاترين باربييه لوكارد
١٨٠	كلمة تعقيب	روبيرت ن همايون

## ديوجين والشامانية\*

إن اهتمام مجلة «ديوجين» بموضوع الشامانية كان له تمهيد منذ عددها الأول الذي صدر في نوفمبر عام ١٩٥٢، عندما كتبت «إيفلين لوت - فولك» مستعرضة كتاب «مارسيل بوتيه Marcel Bouteiller» عن الشامانية والتداوى بالسحر، وكتاب «ميرسيا إيليا Mercea Eliade» عن الشامانية وفنون الانجذاب الصوفى القديمة. وتخصيص عدد خاص بأكمله للشامانية الآن، ليس إلا دليلاً على اهتمام المجلة المتواصل بهذا الموضوع.

وفي يناير ١٩٥٢، نشرت ديوجين (في العدد ١٧) نص محاضرة القاها أناتولى ليڤيتسكى Anatoly Levitsky في كلية الدراسات الاجتماعية في السابع والحادي والعشرين من مارس ١٩٣٩، تحت عنوان «أساطير الشامانية وشعائرها». والواقع أن ليڤيتسكى الذي كان زميلاً ليشيل ليريس Michel Leiris في متحف الإنسان، كان مصدراً لقدر هائل من مادة حافزة لتفكير هؤلاء الذين «روجيه كيلوا Roger Cail- lois» يسعون إلى دراسة قضايا قدرة الفرد على «مغالبة الأنساق الطبيعية للواقع» والذين سعوا في ذات الوقت لتخطيط «نوع من التصنيف الشامل» لـ «التجليات المختلفة في عمر الحيال»<sup>(١)</sup>.

ولكن نص ليڤيتسكى لم يتح له أن ينشر بسبب الحرب، بل إنه أيضاً لم يتمكن من تكملة عمل بدأه عن الشامانية السيبيرية، حيث تم اعدامه عام ١٩٤٢ لتعاونه مع إحدى شبكات المقاومة التي كانت تعمل في متحف الانسان<sup>(٢)</sup>. وقد استطاع «لوتفولك Lot-

(١) Caillois, Roger, Le mythe et L'homme, Gallimard, Paris, 1987, P.10, First edition

(٢) استطاع دنيس هوليه الموصول على هذا النص ونشره في Le College de sociologie, Idées, Gallimard, Paris, 1979, P. 421 - 446.

وقد أعيدت مراجعة هذا العمل وتم تصويبه، وسيعاد نشره بواسطة نفس الناشر. الشامانية، مصطلح مشتق من أحد اللهجات الروسية التي تتكلم بها الشعوب القاطنة في سيبيريا وشمال شرقي آسيا وبخاصة قبائل التنجوس، وقد استخدمه الأنثروبولوجيون في القرن السابع عشر للتعبير عن الديانة الطورانية التي تعتقد بوجود كهنة أو قسيسين أوتوا القدرة على تسخير الأرواح واستخدامها كوسيط لتحقيق بعض الأهداف أو الغايات الفردية أو الاجتماعية، وقد اتسم استخدامهما الآن في الدراسات الأنثولوجية وصار لها جملة دلالات اصطلاحية تدور جميعها في مجالات التنجيم والرؤيا الغيبية والطيرة وطرد الأرواح الشريرة والعلاج وإنزال المطر والاستسقاء إلى غير ذلك من الممارسات التي ينظر إليها على أنها ذات طبيعة سحرية، أما الشاماني فهو المشتغل بالطب والكهانة والسحر مستعيناً بقدرة على التحكم في القوى الخارقة للطبيعة، رغم أن كان للمصطلح قاصر على من يملك تلك القدرات بين شعوب شمال آسيا، أصبح يطلق الآن على كل من يقوم بتلك الوظائف بين الشعوب البدائية بعامة. المترجم.

falck، عام ١٩٥٣ نشر كتابه «شعائر الشامانية بين شعوب سيبيريا» مستخدماً الملاحظات التي تركها ليثيتسكى، كذلك فإن كلاً من «كيلوا» مدير تحرير ديوجين وأحد مؤسسيها و«جورج باتاي Georges Bataille» من كلية الدراسات الاجتماعية، قد واصلوا العمل في بحث القضايا التي سبق أن أثّرت قبيل فترة الحرب، والتي لم يكن أقلها شأنًا، العلاقة بين الدين والسلطة، وهى القضايا التي كانت الموضوع الرئيسى فى عدد ديوجين رقم ٣٤ الذى نشر فى ربيع ١٩٦١، وكان من الطبيعى دون ريب أن تولى المجلة التي وهبت نفسها لخدمة «المؤالفة المعرفية Interdisciplinary» و«الدراسات العبر ثقافية Cross Cultural» - اهتماماً خاصاً بموضوع يسوّغ هذه المواصله إلى أقصى درجة.

إن دراسة الشامانية تهب نفسها بطيب خاطر للدراسات القابلة للتقسيم الأثيرة لدى «كالوا»، ويمكن ملاحظة الشامانية فى عدة قارات، كما كانت مناط اهتمام سلسلة عريضة من العلوم الأكاديمية، بما فى ذلك العلوم الاجتماعية والطبية. فضلاً عن محولاتها وتحليلاتها فى بعض المجتمعات الصناعية المعاصرة (كأمريكا الشمالية وكوريا الجنوبية على سبيل المثال). كما أنها تمنحنا مادة ذات قيمة كبيرة فى مجال دراسة الأشكال المعاصرة للمقدس. إن المهمة اليوم - على أمة حال - ليست تماماً تركيبية - على طريقة «إلياد» و«كالوا» - قادرة على دمج مختلف المدانى إلى ظاهرة معقدة كالشامانية. وبدلاً من ذلك - كما يظهر من ثبت المحتويات - نستطيع أن نلمح التخصصية الضرورية التخصصية للدراسات القابلة للتقسيم، والتي تتراوح من الدراسات النفسية إلى الدراسات الإثنوجرافية، ثم كلمة الختام التي كتبها روبرت هامايون والتي تؤكد فيها بشكل صارم على ما تحقق من خلالها.

التحرير

## مقدمة

لقد تحول اهتمامنا إلى الدراسة العلمية المعاصرة للشامانية منذ المبتدى، على أساس من اعتبارين هامين. أولهما، ما حدث فيها من تحولات، فبالرغم من الإيمان الحازم بأن الشامانية كظاهرة اجتماعية - دينية عريقة في القدم، فإنها مع ذلك قد مرت بقدر كبير من التطور في المناطق الحضرية المعاصرة. وثانيهما، ظهور مناهج جديدة مطوّرة لتوضيح مظاهر الشامانية المتعددة.

ونود أن نشير هنا بصفة خاصة إلى منطقة بحثية ضئيلة لم تتل حظها الكافي من الدراسة، ونعني بها ما يطلق عليه «التفشيات الجديدة» التي انفلتت بشكل كبير من التدقيق العلمي. وفي بعض الحالات تدرج تحت تصنيفات الـ «شامانية الزائفة» أو «الشامانية الجديدة». وهذا التفشي الجديد المصحوب بالموضات الفكرية الجديدة يتضح الآن شيئاً فشيئاً في الخفاء، في كاليفورنيا ولندن، وبرلين، وباريس، وأماكن أخرى.

إن ظهور الشامانية الجديدة قد هيمن على مناقشات استمرت ردهاً من الزمن بين المناصرين للدخلين مختلفين إلى الشامانية، أولهما يستخدم لغة علم النفس، ويبدأ دراسة شخصية الشاماني ومشكلاته أو مشكلاتها بما في ذلك «السمات الذهانية». وقد أثار هذا المدخل قضية «حالات الوعي المتغيرة». أما المدخل الآخر فهو يستخدم لغة تاريخ الأديان والأنثروبولوجيا، ويعتبر ميراثاً انحدر إلينا من الإرساليات ومؤرخي الأخبار الذين كانوا أول من كتب تعليقاً عن الشامانية.

ومنذ أن نشر مقال فيليب ميطراني Philippe Mitrani عام ١٩٨٢، الذي أظهر بوضوح مدى جداء المدخل السيكلولوجي إلى الشامانية، ومدى قصوره، فمن المفترض أن الجدّل حول شخصية الشاماني، وحول دور حالات الوعي المتغيرة، قد انتهى إلى غير رجعة. وعلى أية حال، فإن تعقيدات الظاهرة المعاصرة، كما وضعت في المؤتمر الدولي الأول عن الشامانية الذي عقد في سيول عام ١٩٩١، والذي جاء كنتيجة للقرارات التي صدرت خلال انعقاد المؤتمر الدولي للأنثروبولوجيا والإثنولوجيا في زغرب عام ١٩٨٨، كانت لها فائدتها في دفع مختلف العلوم في اتجاه سيؤدى على المدى الطويل إلى مدّنى لهذا الحقل الدراسى يعتمد على «المؤالفة المعرفية».

والمقالات الواردة في هذا العدد قدمها بِحَاثٌ تخصصوا في الدراسات الشامانية عدة

ستين، والبعض منهم قد انخرط في هذا المجال بفعالية، سواء أكان هذا الانخراط في معمل، أو قاعة درس أو الميدان بذاته لأكثر من عشرين عاماً، وقد كان قرارنا بدعوة المؤلفين - الباحث من بلاد العالم المختلفة قاعدة اتبعتها ديوجين منذ بدايتها، وواصلتها كجزء من توجهها الدولي، وهو أيضاً مدخل أساسي لا غنى عنه في سبيل منظور مقارن عن عالم الشامانية المعاصر، لقد تضافر في هذا العدد جُمع من الباحث : الروس والأمريكيون والكنديون والكوريون مع الأخصائيين الفرانكوفونيين (مجموعة الدول الناطقة بالفرنسية - المترجم).

وينتظم في هذا العدد الخاص نواح معينة من حقل دراسي شامل، تتسم بالإشكالية وتحتاج لكثير من الجدل والنقاش، كما يجاهد في سبيل إعادة تقويم الحقائق والمداخل لنظرية، فضلاً عن إجراء تقويم للتطورات الحالية - البنية على الملاحظة - للتجسيد الشاماني في المجتمع المعاصر.

وهذا «التجسيد» أو «التناسخ»، يداعبنا، وينصب أحابيله، ويروغ عندما يتوقع المرء أن يجده، لكي يعاود الظهور فجأة حيث لا يمكن توقعه، والشامانية في بعض الأحيان توحد نفسها في الديانات الكبرى : اليهودية، الإسلام، المسيحية، أو في الديانات القديمة التي تعيد نفسها في صيغ جديدة، وأحياناً تظهر في النماذج البدائية النبروتية التي تحمل رسالتها وتعمل على نشرها، وسوف يواجه القارئ هذه الظواهر المتنوعة عبر هذا المجلد، وفي مجلة تعبر عن آراء شتى، فإن الاختلاف في هذه الحالة يكون إسهاماً لا يقل أهمية عن جودة البحث نفسه أو عما يحمله المقال من فكر جديد.

بهذه الروح وبعد اتباع هذه الوسائل الهادية، قُدمت المسوِّدة الأولى للعديد المقترح إلى رئيس التحرير جان دورميسون ومساعدته باولا كوستا، وإنا لنشكرهما لما منعهما لنا من ثقة كنا في حاجة إليها كي نجمع المؤلفين ونطور موضوعاتنا، أما اتصالاتنا بالمساهمين الأجانب فيعود الفضل فيها إلى تصميم ونفاذ بصيرة ووبريت همايون وحدها، فقد كانت هي التي تخيلت هذه المساهمات ونظمتها، ونحن ممتنون لها لكتابة الكلمة الأخيرة، وأود خصياً أن أزجي لها الشكر ولكل من ساهم في هذا العدد لمساعدتهم القيمة.

ميشيل ماتاراسو

Michel Matarasso

# الشامانية الإسلامية

## بين شعوب وسط آسيا

فلاديمير إن . هاسيلوف

تدين اشكال الشامانية فى وسط آسيا فيما يتعلق بتجانسها النسبى، إلى تقليد عام مشترك، وإلى تأثيرات الديانة الإسلامية<sup>(١)</sup>. وأنه لمن الممكن على أية حال أن نغيز ما بين اتجاهين واضحين يتوافقان مع مجموعتين عرقيتين تسكنان هذه المنطقة، المجموعة التى تتكلم الإيرانية والأخرى التى تتكلم التركية. وفى نفس الوقت فإن عملية الأسلمة لم تنع فى ذاتها من الحفاظ على عناصر معينة فى الشامانية تلامم فكر وممارسات هذه الشعوب المسلمة، كما لم تنع أيضاً أنشطتها الدينية الثانوية غير الرسمية، فضلاً عن ذلك فإن عادات بعينها قد تطورت من خلال الإسلام نفسه، على نحو «الصوفية» و«ارتداء ملابس الجنس الآخر» اللذان يعتقد بعض الباحثين أنهما يلتقيان مع الشامانية فى نقاط عديدة<sup>(٢)</sup>.

إن أكثر الكلمات شيوعاً فى الاستخدام لتسمية الشامانية قد اشتقت<sup>(٣)</sup> أصلاً من المصطلح التركى «Kam كام»، والواجبات التى يشترك فيها كافة الشامانيين فى منطقة وسط آسيا هى تشخيص اسباب الأمراض وعلاجها، العلاج بالشعائر، العرافة، البحث عن الأشخاص المفقودين، الكشف عن الأشياء والحيرانات المفقودة أو المسروقة. إن عدد الواجبات التى كان الشامانيون يقومون بها قد تقلصت بعدما حلّ العرافون والمطهبون محلهم. والواقع أن الحدود التى تفصل ما بين هؤلاء الاختصاصيين المتنوعين يصعب تحديدها، فالعرافون والمطهبون يجرون مراسم الاحفال الأنيمية<sup>(\*)</sup>، وكلاهما يستخدم نفس طقوس الشامانى، وكمثله يحاولان الاتصال بالأرواح. وبالنسبة للشامانيين فهم يقومون بعمل المطبيين، حيث انهم يتعاملون مع المرضى، وبعضهم - بالإضافة إلى شعائر العلاج -

\* الأنيمة مشتقة من Animism - ملذع حيوية المادة ؛ ومعنونه الاعتقاد بأن جميع الكائنات مزودة بالشعور، كنتيجة لذلك كان الهناتيون ينظرون إلى الأشجار والجبال والأشجار وأعمالها كما لو كانت شخصيات حية، وهو معنى فى تاريخ الأدب ان والنتروبولوجيا عبادة الأرواح وخاصة أرواح الموتى. (القرنم).

يستخدمون الطب الشعبي القائم على أساس عقلائي.

والشامانيون (كالعرافين والمطهين) يمكن أن يكونوا من كلا الجنسين، وعلى أى حال فإن توزيع الانتماء النوعي يختلف حسب الجماعة، فالشامانيون فى شعوب الأوزبك والتادجيك يغلب عليهم أن يكونوا من النساء، وبالنسبة للقوزاقيين، والتركمانيين، والقرغيز، والكاركليك والأوكر فيغلب عليهم أن يكونوا رجالا. وبوجه عام، فإن تأثير الإسلام - الذى قلص مجال النشاط الاجتماعى للشامانية - هو الذى أدى إلى تحول 'نشاط الشاماني إلى محيط المرأة. إن فكرة توارث «الهبة» أو «الملكة» الشامانية قد صمدت واستمرت فى منطقة وسط آسيا، وإن كانت بدرجات متفاوتة : فبين الجماعات التى نالت تعيش حياة تقرب من البداوة كالقوزاقيين، والقرغيز، والكاركليك، والأوزبك هناك قاعدة صارمة للتوريث لم تول سارية، أما بين الجماعات المستقرة كالتادجيك والتركمانيين الأوكر فلم تعد تلك القاعدة ملزمة.

إن الحياة اليومية لغالبية الشامانيين يصعب تقصيها عن طريق جيرانهم، وحتى الجانب الغريب الشاذ فى سلوك الشاماني وتصرفاته لم يكن ليصلد أحدا، فالافتراض أنه لم يحدث إلا بملاء من الأرواح، فبين النسوة الشامانيات فى جماعتي التادجيك والأوزبك المستقرتين (وبدرجة أقل بين جماعة القرغيز) توجد الكثيرات ممن يعشن وحيدات بلا أسر، والتفسير الشعبى لذلك هو أن الأرواح الحارسة تمنعهن من الزواج، مهددة إياهن بالويل والشبور - بالفرقة والمرض فى الزواج، ويموت أطفالهن - إن هن تجرأن وخالفنهن. وهناك بعض الشامانيين يتحاشون الناس فى الاجتماعات والأسواق - ويلتزمون محاذير كثيرة فى غذائهم، فالبعض يعزف عن الملح والفلفل، والبعض يمتنع عن اللبن والسمنك، والبعض مازال يرفض أى طعام لم يعلنه بنفسه، ولا يأكل إلا بملعقته ولا يشرب إلا فى كأسه، ومعظم هذه المحاذير قد جاء نتيجة للطهارة التى تفرضها الشعائر الدينية، ويوضح لنا هذا سبب حظر بعض الأرواح الحارسة على المرأة الشامانية حضور الجنائزات، أو المشاركة فى عياد ذكرى الأموات، كما يبين لنا سبب أصرارهم على أن ارتداء الملابس البيضاء الشائعة بين جماعات التادجيك والأوزبك (فى بعض الأحوال لابد أن يرتديها الشاماني طول الوقت، رقى بعضها أثناء أداء الشعائر فحسب).

وبعض الشامانيين الرجال يتزينون بزي النساء، وهذه العادة التى تكاد أن تكون قد اختفت فى زماننا هذا، كانت ذاتعة الشيوع فى واحة خورازم ووادي فيرجانا، ويقتنى



متحف هامبورج واحداً من أردية السحرة الشامانيين تتمازج فيه عناصر من أزياء النساء ومن أزياء الرجال، إن ارتداء أزياء النساء كان يصاحب شعيرة «تفسير الجنس» أو «التخث في اللباس» التي كانت معروفة في وسط آسيا، والتي يعود تاريخها الباكر إلى الفترة السقثية Scythian (\*) . ويمكن أن يفسر ذلك بالمعتقد القديم الذي كان سائداً في آسيا الوسطى من أن الروح الحارسة للشاماني كانت أنثى ، وكانت تود لو ترى نفسها وهي مُحَوَّاة في الشاماني، خارجياً على الأقل، (ويتعارض ذلك مع الفرضية التي طرحها إل .واي . سترنبرج، وفي .جي . بوجوراس، التي تقوم على الفكرة التي كانت سائدة في سيبيريا عن وجود علاقات جنسية فيما بين الشاماني وروحه الحارسة) (٤) . كما أن فكرة أن الشاماني لا يلد وأن يحمل شبهها من روجه الحارسة، من المحتمل أنها ترجع إلى تاريخ موغل في القدم عندما كان يُتصور في الغالب الأعم أن الأرواح الشامانية كانت تتخذ اشكالاً الحيوانات.

إن النشاط الشعائري ليس هو النشاط الوحيد أو الرئيسي الذي يمارسه الشاماني، إذ هو يعمل على كسب قوته كأي فرد آخر في المجتمع، وعلى أي حال فإن المعلومات عن أحوالهم الاقتصادية نادرة ومتناقضة، إن فكرة أن يتاجر الشاماني بخدماته في التطبيب أو العرافة حكم عليها البعض بأنها غير واردة، وفي الحقيقة فإن معايير التقاليد تتطلب ألا يطمح الشاماني في الربحية طالما أن روجه الحارسة تطالبه بأن يكون زاهداً، وبالنسبة لمركز الشاماني الاجتماعي: فقد لاحظ المراقبون أنه قد تغير على مسار الزمن، فقد انحط بعد اعتناق الإسلام، وخاصة مع نهاية القرن التاسع عشر، وبالرغم من أن هذا الانحطاط كان حقيقياً، فإنه لم يمنع الكثير من الشامانيين رجالاً ونساءً على السواء، أن يكون لهم احترامهم الكبير بين السكان المحليين حتى في القرن العشرين.

لوازم شعائرية مساعدة: وكما هو الأمر في البيئات الشامانية الأخرى، فإن أول اللوازم الشعائرية هو الآلة الموسيقية. إنه صوت قرع الطبول الذي يستدعى به شمانير الأوزنيك والتادجيك أرواحهم الحارسة - إنها طبلية بلا عروة ولا عصا للنقر والتي تشير إلى طراز من الطبول الشرق أوسطية عرفت في المنطقة منذ ما يربو على ألفي عام - وطبلية الأوزنيك التي يعود أصلها إلى كيبيتشكان مزينة برسم تخطيطي نفذ بدماء قربان من الحيوانات،

\* نسبة إلى سكيثيا Scythia وهي بلاد قديمة يقع قسم منها في شمال وشمال شرق البحر الأسود، وقسم آخر شرق بحر آرال، وكانت تسكنها قبائل وثنية جاءت من شمالي آسيا الغربية وأوروبا الشرقية. (المترجم).

وتخترق جلدها فتحات صغيرة لاستقبال الأرواح التي «يجمعها» الشاماني داخل الطبله أثناء اداء الشعيرة، ثم «يصبها» فوق الشخص العليل. كذلك فإن بعض النسوة الشامانيات يعلقن الأحجية على طبولهن، ويوجه عام فإن الطبله فى مناسبات هذه الأيام كانت تمثل شعوراً بالاحترام صادراً عن الناس. وتسمى الآلة الموسيقية التى يستخدمها القوقازيون والكاركلكاب «الكوبيز - Kobys». وهى نوع من الأورغن البدوى الصغير ذى وترين، ويعزف عليه بقوس قديم<sup>(\*)</sup>، وينسب أصله إلى «كوركت آتا» أول الشامانيين المغنين، ويعلق الشامانيون القوقازيون العديد من الدلايات على آلاتهم، مثل الأحجية والأجراس، ويدعون أن مقدور آلاتهم أن تساق أعتى الخيول جموحاً، وهو اعتقاد يتفق مع معتقد سيبرى ذاتع بأن طبله الشاماني ليست إلا مطية لحبوان خرافى، ويفضل بعض الشامانيين استخدام «الدومبرا - Dombra» وهى آلة مزودة بأوتار مشدودة ذات شعبية لدى شامانيى القرغيز فى الشمال. أما الآلات الشائعة بين التركمان فهى «الدوتار - Dotar» التى تعزف بالإمساك بأوتارها بين أصبعين، و«الجيدجاك - Gydzhak» التى تنقر أوتارها، ولدى الأوجر تتشارك أكثر من آلة فى العزف صانعة صيغاً أوركسترالية بدرجة ما. وعلى أى حال فإن العلاقة الفعلية بين الآلة الوترية والطبله مبهمه وغير واضحة.

ويستخدم الشاماني سوطاً لمطاردة الأرواح التى سببت أذىً للمكاهدين، وتلك فى الحقيقة خاصية ثانوية للسوط نشأت عن الاعتقاد بأن الطبله مطية لحبوان، وهو ما يفسر العرف الطائى<sup>(\*)</sup> الذى يُسمى عصاة النقر بالسوط. وعلى أى حال فقد أصبح السوط فى القرن العشرين هو العدة الشعائرية الأولى لدى الكثيرين من الشامانيين القوقازيين والأوزبكيين والتادجيكين.

وبالنسبة للعصا أو الخيزرانة التى كان الشامانيون يستخدمونها فى السابق مع نهاية القرن التاسع عشر، وكانت تعلق عليها دلايات مختلفة، من المعدن أو الباقوت أو اللؤلؤ، فلم تعد تستخدم الآن إلا بواسطة الدروايش. أما الأسلحة المعدنية المختلفة، مثل السكاكين والسيوف المعقوفة وحيدة الفصل، والسيوف العادية، فهى من بين ممتلكات الشاماني تأتى فى مرتبة ثانوية الأهمية، على الرغم من أن السكين قد أصبح الآن - بالنسبة لبعض الشامانيين - عُدتهم الطقسية الوحيدة.

إن استخدام أغصان الأشجار فى الممارسات الشامانية قد شهدته فترة موهلة فى القدم.

\* نسبة إلى جبال الطاي فى وسط آسيا (الترجم).

إذا كان الشاماني يستخدم الغصن ليلمس به الشخص العليل، بالإضافة إلى المعنى الرمزي الذي يحمله هذا الغصن لـ «شجرة الحياة»، ويمثل الأجر ذلك بواسطة أحد حيال الشد يمد من السقف إلى الأرضية في المكان الذي تؤدي فيه الشعائر، ويربط غصن مزين بأشرطة متعددة الألوان في قمته، حيث كان يعتقد أن الأرواح التي طردت من جسد المكابد تتجمع في هذا المكان، أما التركمان فكانوا يستخدمون شريطاً من نسج أبيض، بينما كان الأوزيك في خورازم يستخدمون قطعاً من القماش الأبيض للأرواح الذكور، ومن قماش أحمر للأرواح الإناث.

ومع شعائر معينة «وخاصة العرافة» يستخدم الشاماني إحدى المرايا وأحد الدلاء الملونة بالماء، كما يستخدم - كنتيجة لتأثير الإسلام - المسابح وكتب الصلوات، التي لا تُقرأ، بل ولعلها حتى لا تفتح في أغلب الأحوال.

وحتى يستطيع الشاماني أداء شعائره، فإنه يقيم مذهباً صغيراً يرتب فيه أدواته ويحتفظ فيه بالأطعمة التي تقدم للأرواح، وحتى اليوم هناك عادة - في وادي فيرجان - حجز منطقة خاصة في حالة طهارة شعائرية كي تستخدمها تلك الأرواح التي يعتقد أنها ترتبط بمصائر عائلة الشاماني، وإنها قادرة على إغراء واحدة من نساها على الانتظام في سلك الشامانية.

«المرض الشاماني»: لقد كان «تايلور» (١٨٧١) واحداً من أوائل المؤلفين الذين رموا الشاماني بأنه وارث لتركة من الأمراض العصبية (الهستيريا، الصرع .. وأمراض أخرى)، وقد سارع كثير من البحوث الروس (بوتانين، ميخائيلوفسكي، خاروزين، أنوكسين، كاجاروف، كسينو توف وآخرين) إلى متابعة هذه الدعوى. كما استمر البعض منهم (ألكسيف، فينشتاين، ميخائيلوف، سميتشوف) في دعم وتأييد هذا الجدل، حتى بالرغم من أنه قد ثبت فعلاً خطؤه بعد تفنيده منذ زمن طويل.

وبدلاً من أن نعيد هنا صياغة الجدل - الذي سيأتي ركيكا بسبب الاختصار - الذي يدحض هذا التفسير، سوف نركز جهودنا على استخدام المعلومات التي جمعت من منطقة وسط آسيا، فهناك - كما في أماكن أخرى كثيرة - يعتبر حامل تلك الأرواح التي يتم التحرر منها من خلال الممارسات الشامانية عليلًا سقيماً، والحقيقة أن هذا المرض يعتقد أنه شيء لا مناص منه، ويرى فيه الأوزيك والقرغيز علامة على رضا الأرواح. حتى وإن كان من الواضح سلفاً بالنسبة للجميع، أنه يتم استدعاء العراف أو الشاماني لكي يتأكد

من التشخيص الصحيح، ويُعتقد أن سبب المرض يكمن في حقيقة أن الأرواح لا بد وأن تحمل الشاماني الصغير (شاماني المستقبل) إلى العالم السفلي، وأن تخفيه هناك (غالباً في أغصان «شجرة الحياة») وأن توفر له قوته وتحيطه بالرعاية وبالحنان، بغية «إعادة خلق» هذا الشخص المختار، إنها تُقطع جسده إرباً وتطهوه حتى تستطيع أن تأكل اللحم، بعدئذ تقوم بتلقيق أعضاء معينة من الجسد معاً قبل أن ترده إلى الحياة : إنه لم يعد الآن بشراً عادياً. إن فكرة وجود علاقة وُكِّه بين الشاماني وروحه الحارسة قائمة، وإن بدا أنها تخبىء باخراً. إن إعادة خلق الشاماني التي تبدأ عموماً في فترة يفاعة، تستغرق سنين عديدة، وبهذا المعنى يمكن مقارنتها بشعيرة بلوغ سن الرشد، كما يمكن مقابلتها في ذات الوقت من زاوية وظيفتها بشعيرة الترسيم بالكهانة وإعلان القداسة.

ولنأخذ على سبيل المثال تلك الحالة التي حدثنا عنها رادلوف (١٨٩٣) عن امرأة شامانية من الأوزبيك تدعى «أوتشيل» من منطقة سمرقند. كانت روحها الحارسة - حسبما يقول - رجل عجوز يفيض صلاحاً وتقى، وقد أمرها بأن تصبح شامانية حتى «تدافع عن الناس». وصار سلوكها مصدراً لكثير من الخزي والعار، وبلغ بها الأمر إلى حد إلقاء ابنها الطفل من سطح بيتها، حتى أن زوجها قيد يديها ورجليها وحبسها في غرفتها، ولكن روحها الحارسة أطلقت سراحها عبر المدخنة، واصطحبها إلى الجبال المحيطة حيث واصل تعليمها، لقد أخبرها عن الأزمنة الخوالي، وعلمها الكثير عن ظروف البلاد الحالية، وعن الممارسات الشامانية: «ابتهلى من أجل الحياة الحاضرة ومن أجل الحياة الآخرة، ابتهلى من أجل الناس، ابتهلى من أجل السعادة والعمر المديد، ومن أجل الرخاء والخصوبة»، وفي هذا ما يدل على تعليم تم تلقيه في الأحلام، وهذه الأحلام تلعب دوراً هاماً لا في الممارسات الشامانية فحسب، بل وفي الحصول على المعرفة الشامانية كذلك، وفي الحقيقة أنه ليس هناك تقليد معين لتلقى الشخص المختار لتعاليمه عن طريق شاماني ذي خبرة (إذ أن الدليل الضعيف على هذا الاتجاه مشكوك في صحته) ولكن هذا لا يمنع بطبيعة الحال الاتسان الطموح من الاستفسار عما يعن له، فكل شيء يتوقف على استعداده لاعتناق دوره.

إن فكرة المعاناة عنصر ضروري في الاختيار، وهي ليست مسألة معاناة عقلية أو حتى شخصية : فالمرأة الأوزبكية ترى في مرض الطفل حافزاً مألوفاً لقيامه مستقبلاً بالمستويات الشامانية. إن تعدد الصيغ التي تم رصدها توضح أن «المرض» ليس حاصلاً لتغيير عضوي، ولا نتيجة لانحراف نفسي، وإنما بالأحرى ترتيباً على تقليد ثقافية.

وحقيقة أن تغير «الغالبية في النوع» من ثقافة لأخرى تيرهن أيضاً على ذلك: فحقيقة كون الشامانيين الأوزبكيين والقوقازيين هم عادة من الرجال، تتضمن دون مرأ أن المرأة في هذه المجتمعات مستثناة من «الاختلال النفسي المتوارث»!، وعلى العكس فإن تأنيث الراجبات للشاماني دون شك تدل على حصانة الرجال ضده. ومن الواضح أن الاسباب تتوقف على العوامل الاجتماعية، كما تتوقف أيضاً على درجة تغلغل الاسلام بين هذه الجماعات.

**الشعيرة الشامانية :** إن عمليات الرصد الباكورة (في نهاية القرن الثاني عشر) تروى نفس الشيء: فجلسة تمحضير الأرواح الشامانية ذات معنى واضح بالنسبة للمشاركين فيها. إنها تمثل رحلة الشاماني إلى العوالم الأخرى بحثاً عن روح المكابد، أو زيارة روح يتوقع منها المساعدة، وفي أحيان كثيرة بحثاً عن روح شريرة، تتعقد آمال الشاماني على أن تنكر مكائدها، وتعلن توبتها عنها. ومن خلال إيماءات الشاماني وترتيلاته يدرك كل انسان مكانه، وما يصادفه، وما يصنعه، والشيء الوحيد الذي يتغير هو هدف الجلسة الذي يتغير حسب طبيعة الأرواح التي يزعم الشاماني مواجهتها.

عقب ذلك بقرن من الزمان، اذا بهذا التصور الواقعي لأنفعال الشاماني يبدأ في الاضطراب وفي النهاية ينمحي تماماً تحت تأثير الإسلام، لأن هدف الإسلام هو قطع دابر كل ما يتعارض مع تعاليمه: ومادامت السموات في الاسلام لا يطلها إنسان، كما أن العوامل التي يرحل إليها الشاماني لا يمكن لأحد أن يبلقها هي الأخرى، فاقصر الأمر منذ هذا الحين على الأرواح، فهي وحدها التي تستطيع أن ترحل. وأصبح الهدف الوحيد هو الإتيان بالروح المعادية إلى الخيمة اللباد Yourte التي يتصدر الشاماني مجلسها. وهكذا تقلصت كثافة النشاط الشاماني ومداه، وتغير معناه: فصارت هناك صوراً مبتذلة لا أصالة فيها تفتقر إلى أي اساس لتفسيرها، وأصبحت أكثر الشعائر تعقيداً هي شعيرة الشفاء من المرض، كانت أولى الخطوات هي تشخيص العلة، وهو ما يحتاج إلى شعيرة محتومة، بعد ذلك ينهي إقصاء الأرواح المسخولة عن المرض، وهنا على الشاماني أن يتوعد هذه الأرواح وأن يداهنها في ذات الوقت، مستخدماً قرباناً من الحيوان (أو الطير) ليأخذ مكان المكابد، حسب القاعدة التي تقول «الدم بالدم، والروح بالروح»، ويشير لون شعر الأضحية (أو ريشها) إلى الفئة التي تنتمي إليها الروح المقصودة.

وتسمح لنا المعلومات المعاصرة على التعرف على اتجاهين رئيسيين، سنسرد سماتهما وخصائصهما فيما بعد، ومن الواضح أنه ليس هناك تقسيم محدد يفصل فيما بينهما، ففي كثير من المناطق تختلط شعائر الاتجاهين، كما نجد الناس في مناطق أخرى يمارسون مزجاً من شعائرهما.

**الشكل التركيبي أو «الرعى» :** يغلب أن يكون الشامانيون من الرجال، والأطفال تشمل اللعب على آلة وترية «الكوبيز» أو «الدوميرا» عند القوقازيين، «والدوتار» لدى التركمان، «والكوبيز» مع الكاراكالباكس، والكوموز عند القرغيز. وتبدأ ممارسات الشفاء من المرض بعد حلول الظلام عادة. ويمكن أن يكون ماعون التنجيم آلة موسيقية وترية (القوقازيون)، أو ٤١ غنزة أو حجراً (الكومالاك، القوقازيون، التركمان، الأوزبك) أو لوح كتف (زند) أحد الخراف (القوقازيون الأوزبك، التركمان، القرغيز). وفي العادة يكون القربان المقدم للروح هو ذبح أحد الحيوانات التي يؤكل عليها المشاركون. حيث إن الرائحة تكفي لأن تكون في متناول الأرواح، وخلال الحفل يلزم الشاماني الحلقات السحرية في الحيز المقام عليه الحفل، مبيناً بذلك أنه قد تحرر من أى قيود مادية وهو في حضرة روحه الحارسة، ويقفز حافى القدمين فوق الاتصال الحادة لسيوف معقوفة، كما يسير فوق الحافة القاطعة لسكين، أو يطعن نفسه بها في الواقع. ويتناول أشياء شديدة السخونة لدرجة الاحمرار ويأخذ في لعقها، ويضرب رأسه في هوس وجنون، ثم يرتقى حبلاً تُثبَّت في فتحة الخيمة القبابية الشكل. وفي لحظة الشفاء، ينتزع فتحة الذبيحة ويضرب بها المكابد، ثم يرمى بها من فتحة الخيمة، وفي بعض الأحيان ينقل الأرواح المستولة عن المرض من جسد المكابد إلى جمجمة حصان أو كلب.

**الشكل التاجيكي أو «الزراعي» :** معظم الشامانيين هنا من النساء (التاجيكي، الأوزبك)، ويشمل الحفل القرع على الطبل، ويقام في معظم الأحوال في رابعة النهار، وماعون العرافة هو الطبلية، وتستخدم معها امرأة وأحد دلاء الماء الذي يلقى فيه بنتف صغيرة من القطن، أما القرابين التي تقدم للأرواح فهي مصنوعة عادة من الدقيق، أو أطباق مطهية أساسها الدقيق، كما تقدم أيضاً قرابين الحيوان، التي تكون في بعض الأحيان من الماشية الصغيرة ذات القرون وإن كان الدجاج هو الأكثر بصفة خاصة. أما الحلقات السحرية المحيطة بالحيز فليست جزءاً من الشعائر، وتتضمن مراسيم الشفاء استخدام أغصان الصفصاف التي تستعمل بواسطة ضربات خفيفة لطرد الروح الأتمة من جسد المكابد (الأوزبك، اليوجور). وفي نهاية الحفل غالباً ما يشير الشاماني إلى أحد الأشياء - الذي يفترض أن الروح الحارسة قد اكتشفته - يعتبر مصدر المرض أو صنوله. (الأوزبك - التركمان - واحة خورازم)، وحتى يكون الشفاء ناجحاً يغطي الشاماني رأس المكابد والجزء العلوى من جسده بقماش أبيض في العادة (الأوزبك - التاجيكي - اليوجور

- القرغيز الجنوبيين)، ويمسح الشاماني جسد المكابد أو يرشه بالزيت المقدس المخلوط بدم اللبiche (الأوزيك - التاجيك - التوركماني، واحة خورازم)، ويعتقد حيلاً ليمنع الأرواح الشريرة من إيقاع الأذى (التاجيك، الأوزيك)، ويعتقد أن الشاماني رجلاً كان أم امرأة - والصورة واضحة في هذه الحالة، بينما كانت خابية في الشكل التركي - على علاقة جنسية مع روحه الحارسة من الجنس الآخر (التاجيك ، الأوزيك).

**مشكلة الشخصية الشامانية والغيبوية:** إن المعلومات المقارنة المتاحة تسمح لنا أن نحزم بأن الشامانية قد ترتبت على حاجات اجتماعية وليس على خصائص نفسية لمجموعة معينة من الأفراد، إن اختيار المرشحين - بطبيعة الحال - محدود بمتطلبات الدور الشاماني: فعلى المرء أن يعرف كيف يفنى وكيف يلعب الموسيقى، وأن تكون له سيطرة فائقة على جسده، وأن يتميز بخفة اليد ومهارتها مع أعضاء تتسم بفرط الاحساس. وعلى أية حال فإنه حتى على الرغم من ثقته الزائدة بقدراته الخاصة فعليه ألا يضعها موضع الاستخدام إلا بعد أن يتأكد من مظاهر روحه الحارسة له. وفي الحقيقة فإن الغيبوية حالة تقارب سورة هياج محتدم (فالاحتفاف تهزها الرعدة، والجسد كله يرتجف بالقشعريرة وكأنه في ذروة وطأة الحمى) تنتهي في حالة إغماء، وبالرغم من ذلك يظل الشاماني مسيطراً على نفسه حتى في هذه الحالة: فالهياج والإغماء سلوك تتطلبه التقاليد الشعانية، إلى المدى الذي بات من المعتقد معه أنها من إملاء الأرواح، إنها تطور طبيعي منطقي للهدف المنشود، ويحقق الشاماني في أداء واجباته لو أنه استعرض هذه السلوكيات خارج جلسة استحضار الأرواح، أو لو فقد سيطرته على نفسه، ومن ثم يفقد الاتصال بمشاهديه، وفي النهاية فإن على الشاماني بطبيعة الحال تعبئة كافة إمكانياته وحشدها للقيام بالشعيرة، وهناك عوامل وتقنيات معينة يمكن أن تؤازره ولكنها لا يمكن أن تحل محل مهارته الأساسية على الإطلاق التي تتمثل في قدرته على التركيز، وفي الحقيقة فإن عقاير الهلوسة لا تمتدخ في منطقة وسط آسيا، بالإضافة إلى أنه بالرغم من أن الاسلام استبدل الآلات الموسيقية بالمسابح وكتب الصلوات، فقد استمرت الممارسات الشامانية، ومع ذلك فإن التغيير ليس شيئاً سهلاً بالنسبة لكل انسان، الأمر الذي يوضح إلى حد ما أن عناصر معينة في الشعيرة - موسيقاها، الروائح المنبعثة، الأشياء التي تصحبها.. إلخ - قد أطلقت العنان لاتعكاسات بالفلوئية، كما أنها توضح لماذا لم يحزم كل انسان أمره بلبلوغ درجة السيطرة اللازمة، لكي يظل منتزعا أو متجردا من الشعيرة.

وهناك جانب آخر للشعيرة اعتاد الباحثون تجاهله : وهو حقيقة أن هذه الحالة لم تكن شيئاً مقصوداً على الشاماني، فخلال الجلسة التي يكون الشفاء من نتائجها، فإنها تظهر على كثير من المشاركين وخاصة المكابد، كما أنها ليست حالة تتجاهلها الصوفية الإسلامية، فهي تبدو في الغيبوبة الجماعية التي تعرفها الصوفية، وهي في الحالين قضية سلوك شعائري قورته تقاليد ثقافية، وهي نفسها مع المرسوم الذي صدر للشاماني «بالا يتذكر» ما صنع خلال غيبوبته.

**الابتهالات:** إن فن الشاماني، ارتباط بين فنون كل من الموسيقى والغنى والقاص والشاعر، ومصطلحات الشامانية تفصح عن ذلك، ومعتقداتها تؤكد. ويؤمن الأوزبك أن موهبة الغنى هبة من نفس الأرواح التي تحمى الشاماني. وبالنسبة لشخص من القرغيز يُعتقد أنه قد أصبح منشداً لشعر «ماناس Manas» الملحمي، بعد أن ظهر له ماناس نفسه في أحد الأحلام، وطلب منه أن يغنى بعضاً من مآثره، ومنذ هذا الحين اعتبر أن للمنشدين قدرة على الشفاء، ترتبت على القوة السحرية التي تعزى إلى إنجاز الملحمة ذاتها.

ولسنا في حاجة لأن نقول بأن الروابط بين الشامانية والملحمة لدى شعوب الطوارق قد تم التعليق عليها بشكل واسع (رادلوف، تشادفيك، زورمنسكي) ولكن سيظل هناك دائماً فسحة لأمثلة جديدة، وفضلاً عن ذلك، فإن التأثير يعمل في طريقتين، الشامانية بصيغها وموضوعاتها وانطباعاتها التي يمكن أن نجدتها في السرد الملحمي، والعكس بالعكس.

إن المادة الواقعة تحت أيدينا تبين أنه ليس صحيحاً كل الصحة أن نذهب إلى ما ذهب إليه «إيلباد» فيما يتعلق بالهنود الحمر في أمريكا الشمالية، من أن الشاماني هناك يرتجل أغنيته ثم ينساها بمجرد انتهاء جلسة تحضير الأرواح، ففي آسيا الوسطى يعتمد الشاماني على بناء تقليدي موحّد للأغنية : فكل أغنية تبدأ باستدعاء الأرواح وتنتهي بأن يصحبها الشاماني عائدة إلى مقرها، والمنطقة تجمّع بالأغاني المقولة التي تتعدّل حسب الموقف. ولكي نحدد التغيير الذي يجري في النصوص، قمنا بتسجيل ابتهالات وأدعية إحدى الشامانيات النسوة عبر خمس سنوات متصلة وتحت ظروف متنوعة، وأظهرت اشرطة التسجيل أن الأغنية لم تكن نفسها تماماً، كما لم تكن مختلفة كلية من أداء لآخر، وإنما اختلفت طبقاً للظروف وحسب الإلهامات اللحظة بذاتها. كانت الأغنية مليئة بالحذف والإضافة، دون إخلال بتخطيطها العام، بل لقد كانت هناك تغييرات بين ما انتهت



الشامانية من تسجيله توا، وبين ما أعادت غناءه أثناء سماعها للشريط خلال عملية الاستنساخ.

**الأرواح :** عقب اعتناق الاسلام، نجد أن الجزء الأكبر من المفاهيم التقليدية قد نحى جانبا عن الفكر الشاماني، الذي لم يكن نفسه يعياً بالتأمل في شئون الكون، إلى حد أنه ورث المفهوم العربي عن الجن. لقد أجاز الاسلام بعض صيغ الاعتقاد بالأرواح، التي تنقسم طبقاً للقرآن الكريم إلى فئتين، مسلمة وكافرة، ومن حق الإنسان أن يستدعيها طلباً للمعز، وقد سهل هذا استيعاب الاسلام للشامانية، فبقى الكثير من عناصرها : وظلت الأرواح تُمثل في شكل دُمى يمكن أن يقدم لها الطعام والشراب، وتستطيع أن تتورط في علاقات غرامية، واستمر الاعتقاد بأن الروح تستطيع أن تؤذي الإنسان وتنزل به البلاء، أو تفتن به، أو تتحد فيه، وإن ساد هذا الأثر شيء من الارتباك والتشويش.

لقد صنف سوخاريفا الأرواح لدى التاجيك إلى ثلاث فئات : التي تقوم بحماية الناس، وذات الطبيعة العدائية للناس، والتي تدخل في علاقات غرامية مع الناس وتسمى الباري Pari. ويبدو أن هذا التصنيف ليس وافياً، إذ أن الفئة الثالثة - قبل كل شيء - تبدو وكأنها شكل آخر من الأولى. وأكثر من ذلك، فإن الأرواح «الطيبة» يمكن أن تسيء إلى الشخص المشمول بحمايتها. فعلى سبيل المثال، يمكن لروح الشاماني الحارسة أن تطالبه بدماء اضعية من الحيوان، وهذا هو السبب - كما يقول الأوزبكي - في أن الناس يحرقون بهم أذى الأرواح الشريرة، وبالنسبة للـ «باري - بيرى Pari - Peri» فهي كائنات أسطورية أصلها إيران القديمة، ومع أنها أرواح مؤذية حسب التصور الزرداشتي وكما هو موضح في كتاب الزرداشية المقدس الـ «أفستا Avesta»، فقد كانت خيرة ذات يوم واستمرت هكذا حتى يومنا هذا، ونفس الشيء بالنسبة للـ «ديف Dev» وأصلها أيضاً الميثولوجيا الإيرانية<sup>(٦)</sup>، وتمثلها الزرداشية أرواحاً أئيمة ولكنها في الميخلة الشعبية يعتقد أنها خيرة : فالروح الحامية للشاماني غالباً ما تكون ديف بيضاء "White dev".

وعلى خلاف الـ «مومو - ماما Momo - Mama» وهي أرواح أنشوية تقسم بوظيفتها عند ميلاد الأطفال، ويحصر الاعتقاد فيها بصفة أساسية في قبائل التاجيك التي تسكن السهل، فإن أرواح الـ «ألباستي Albasty» تشتهر في منطقة شاسعة من سور الصين العظيم حتى شواطئ البحر الوسيط، وهي الأخرى أرواح نسائية تتمثل في

الأذهان على أنهن ذوات شعر فاتح (أصفر) ولهن أئداء قد استطالت إلى حد الإلقاء بها عبر اكتافهن كى تتدلى فوق ظهورهن، ويُعتقد أنهن يتورطن فى علاقات عاطفية مع الرجال كصدى لدورهن القديم كعشيقات للحيوانات البرية، ولدى الألباستى القدرة على إيقاع الأذى بالأطفال وبالنساء أثناء الولادة. ولعل هذا هو سر مطاردة الشامانى لها، وقد وهبت - أيضاً - القدرة على أن تصبح الروح الحارسة للشامانى، ويمجد رضوخه لها، فإنها تمنحه الحق فى مداواة المرأة التى أوقعت بها الأذى. والاكثراهمية، أن هناك ارتباطا بين الألباستى وقدرة الشامانى على القيام بدوره، إذ يسود الاعتقاد بأن على المتطلع لأن يكون شامانياً أن يلتقى بها وأن ينتزع منها شعرة (أو خصلة) قبل أن يتابع الشعيرة التى تثبت عمادته كشامانى. ويردد الأوزيك القول بأنه «إذا مست امرأة صفراء (ألباستى) رجلاً بضر فإنه يتحول إلى شامانى قح» وتصبح هى روحه الحارسة.

ال «شلتان» (اربعون رجلاً بالفارسية) : وهى أرواح من الذكور معروفة لدى الشعوب المتحدثة بالإيرانية والتركية، وهم متوسطو العمر، أو أولياء طاعنون فى السن، يعملون على تخليص الناس من حظوظهم التعسة لينتقلوا بهم إلى رحاب السعادة، وهم الأرواح الحارسة للدراوش، والزواج والميلاد، وصبا الشباب، والتوفيق فى صيد السمك، وبصفة عامة تربط التقاليد بينهم وبين الطقوس الماجنة التى كانت تقام فى الماضى، وطبقاً للتراث البيروغورى فهم مصدر الشامانية وحماة الشامانيين، وبالنسبة للأوزيك فهم أرواح حارسة بالوراثة. ويتمثل الناس هذه الأرواح على نحو متأرجح، فتارة هم ذكور فى الأساس، وتارة يُتخيلون فى شكل فتيات صغيرات، أو ينقسمون إلى عناصر ذكرية وعناصر نسوية. وهذا هو السبب وراء المواكب - فى وادى فرجان - التى تنظم عشرين شاباً نحيلاً وعشرين شابة هيفاء، يسبرون معاً وهم يقرعون الطبول انتظاراً لتلقى قرابين الطعام، وفى شعائر «زرفاستان» تصاحب الخيالة أرواح ال «بارى». وهكذا يستطيع المرء أن يرى كيف تختلط التصورات. لقد أراد الاسلام - دون شك - أن ينتخب أولياء الله الصالحين من بين هؤلاء ال «شلتان» وأن يمنحهم القوى الحارقة وأن يلغى كل الملامح النسائية فيهم، ولكن الشعائر الشامانية حزمت أمرها على أن تستبقى ككبة البهجة التى توجد فى صهبة الأئنى.

وبوجه عام، ومهما كان تصنيف الأرواح مبهماً وغامضاً، فما من روح يمكن أن تتركس نفسها للشامانى وحده (حتى فى حالة ما إذا مسته بضر ثم أصبحت بعد ذلك روحه

الحارسه) فجميعها تنتمى إلى صميم المخيلة الشعبية، بالرغم من محاولة الاسلام خلق فئة تمت بشكل محدد وقاطع للأرواح الحارسة. والحقيقة أن كافة الأرواح يمكن أن تكون خيرة وشريرة معاً، بالرغم من محاولة تقسيمها إلى خيرة (مسلمة) وشريرة (كافرة).

**الشامانية كمفهوم أساسى فى الإسلام الشعبى:** لقد شبه الاسلام الشامانية من حيث المبدأ - بالسحر والشعوذة ومن ثم أدائها، وعلى أية حال، فيتسلمه بتدخل الجن فى حياة الناس، فتح الاسلام الباب على مصراعيه أمام فهم إيجابى للشامانية. وفى الوقت الذى تغفل فيه الاسلام فى المنطقة كان الشامانيون يطاردون إلى أن أقروا فى النهاية بالتخلي عن معتقداتهم الموسومة بقدر كبير من الوثنية، واستمرت آثار هذا المزيج العويص والمناقسة الاحترافية حتى القرن التاسع عشر، وعند منطف القرن العشرين صار التعايش فيما بينهما واقعاً ملموساً حتى ولو لم تكن المسألة مسألة تعاون فعلى؛ فالشاماني قد يبعث بالمريض إلى الملأ لاستشارته والعكس، حتى أن بعض الشخصيات الاسلامية المرموقة من كانوا يقررون باحتواء الأرواح الشريرة لذواتهم، كانوا يسعون إلى اقامة شعائر العرافة والشفاء على نفس الطريقة الشامانية، وبالنسبة للشامانيين أنفسهم (الذين كانوا موضع احترام بوجه عام) فغالباً ما كانوا يبدؤون شعائرهم بالصلوات الاسلامية، ويطلبون عون الله فى أدعيتهم وابتهالاتهم، وفى حياتهم العادية قد يكونون مسلمين فضلاً، حيث تطالبهم أرواحهم الحارسة بالنزاهة والطهارة الشعائرية.

وابتداء من هذه الفترة أخذ الأولياء الصالحون يقومون بدور الأرواح الحارسة للشاماني أكثر فأكثر، وصار تقديس هؤلاء الأولياء جزءاً من الممارسات الشامانية، فقد بنصح الشاماني - على سبيل المثال - شخصاً مريضاً بقضاء ليلته فى صحن العبادة فى ضريح أحد أولياء المنطقة بغية تيسير الشفاء، وانتشرت الصوفية ايضاً انتشاراً واسعاً فى الأوساط الشامانية ولو أنها كانت فى صورة أبسط لو أننا قارناها بالصوفية الإسلامية، وبنفس الأهمية تشبعت الصوفية ببعض العناصر الشامانية، فكان الدرويش يستخدم عصا قد حُلّيت بهجرس من تلك التى تعلق فى رقاب الأبقار التى تقود القطعان، ومُعالج المرضى بطرد الأرواح، ويقوم بواجبات العرافة، ويتمدّد على الأرض كما لو كان فى إغمصة ثم يستعيد وعيه بعد ذلك، وغالباً ما كان يعتقد - مشاركاً بذلك الشاماني - بأن له روحاً حارسة بالوراثة.

وعلى عكس ذلك، يحدث فى بعض الأحيان أن يرسم الإنسان شامانياً بواسطة الصوفى

(Ishan) الصوفية لكي يقوم بدوره كشاماني، وبالنسبة للغيبوية الجماعية «الذكر» فقد ساد الممارسات الشامانية. وهكذا فإن الشامانية التي مرت بفترة من التدهور خلال العقود السابقة تمر اليوم - وسط هذا البعث الديني الذي يسود عالم اليوم - بصحوة جديدة يسبب جانبها العلاجي بصفة خاصة.

## الهوامش

١ - هذا المقال مقتطفات من رسالة دكتوراه (Islamizirovannoe Shamanstvo narodov Sredneyi Azii i Kazakhstana. Istoriko - etnograficheskoe issledovanie. Avtoreferat dissertacii na soiskanie uchenoy stepeni doktora istoricheskikh nauk, Moskva 1991).

لـ «ثى. إن. باسيلوف» اختارتها روبرت هامايون. وتربط الرسالة ما بين الدراسة النقدية للمصادر المدونة عن شامانية آسيا الوسطى وبين تحليل المعطيات الأثنوجرافية التى تم التوصل إليها عن طريق الدراسة الميدانية (والتي بدأت فى منتصف الستينيات فى مناطق تركمانستان، وأوزبكستان، وكازاخستان، ولدة قصيرة بقرغيزستان عام ١٩٨٩).

٢ - لومادسكى، ديدوف، شوخاريفا، سنيساريث،

٣ - وهى : باكشى وباخشى (الأوزبك والتادچيك والقرغيز والأوكر)، باكسى (القوقاز) فوليين وفولتشى وبالمى (التادچيك والأوزبك والأوكر)، بارخون (الأوكر) والتادچيك والأوزبك)، بورخان (التركمان والكاركلبك)، بارخون (أوزبك منطقة خورازم، وقد تشكل المصطلح فوليين، فولتشى على اساس من الكلمة العربية «قال» ، أما باكشى فقد جاءت من «سنسكرتيده» التى تتعلق بالبوذية، بالرغم من عدم وجود أى أثر لها قبل القرن الرابع عشر.

(٤) نشعر بأننا ملزمون بالإشارة إلى أن هذه الفرضية لا يصير عليها المؤلف فى بقية العمل، وأن المعلومات التى ساقها تشير - على العكس - إلى علاقات جنسية (انظر ادناه) رومانسية بل وحتى صريحة فيما بين الشامانى وروحه الحارسه التى يُتصور أنها تنتمى للجنس المضاد - حسب فرضية سترنبرج. وفى مقال آخر (عام ١٩٧٨) يبين المؤلف أن ارتداء الشامانى للملابس النساء أثناء أداء الشعيرة، لا يعنى

بأى حال أنوثته خارج الشعبية، والتحليل المقارن يوحى بأن فكرة وجود علاقة رومانسية بين العالم القائم والعالم الآخر فكرة ثابتة، وأن ما يتغير هو طريقة تقسيم الأدوار الجنسية، فإذا أخذنا الشريك الهيلوى على أنه ذكر، فلابد أن يكون الشريك البشرى أنثى، سواء أكانت أنثى أم رجل فى زى امرأة، الأمر الذى يبدو وكأنه الوضع فى «التنوع الزراعى» موضوع دراسة المؤلف. (ملحوظة لروبيرت هامايون).

(٥) يهود إلى الهارب السقيتى Scythian الذى عثر عليه رودنكو فى الركام الثانى بمنطقة الهازيريك (القرن الخامس قبل الميلاد).

(٦) هذه الكلمة مشتقة من الكلمة التى تشير إلى الله فى العديد من اللغات الهندو - أوروبية.

## الشاماني وأشباح الموت غير الطبيعي :

### حول فعالية شعيرة وكفاءتها

بويد ميخائيلوفسكى و فيليب ساجان

فى منطقة الهيمالايا، وحتى فيما يجاوزها، فإن كثيراً من التصرفات الغريبة، والأمراض، وبوجه خاص الموت المفاجئ، أو الذى ينجم عن الحوادث، تعزى جميعاً إلى أفعال الميت الذى يعود لى يقض مضاجع الأحياء وينزل بهم لعنته.

وبين قبائل الليمبو Limbu الذين يقطنون فى منطقة نيبال الشرقية، تتخذ هذه الهجمات أشكالاً عديدة، وأعراض المرض لا تتشابه فيما بين مرض وآخر إلا بدرجة ضئيلة جداً، ويعيون الأطفال تتحرك من محاجرهما تجاه رؤوسهم، ويرفضون تناول أئداء أمهاتهم، حتى يذوون بعد شهر قليلة من الحياة (ويطلق عليهم ال «سا - سيك Sa - Sik»، والنساء - شأنهن شأن الرجال - يعانين من العقم ويصبحن هدفاً لنوبات من التشويع والجنون المؤقت، وغالباً ما ينتهى الأمر بالخوامل منهن إلى نهايات مفاجئة : فهناك الإجهاض المفاجئ، ووفيات الأطفال (ساجاب Sugap)، ونضوب الأئداء من اللبن. كما يشكو الرجال من آلام المعدة، والصداع القاتل، والدوار، ومظاهر أخرى من المتاعب : فيصيبهم أيضاً الجنون المؤقت، والغيباب عن الوعى، ويمتلكهم رعب عارم يجعل عن الوصف، يؤدى بهم إلى حوادث مميتة، ويسوق الضحية (وهى فى سورة الهياج) إلى القتل أو الانتحار (سوجها Sogha)، وجميع الناس رجالاً ونساءً ومن كافة الأعمار يتأثرون بتلك الهجمات، ففى بيوتهم يتفق دجاجهم فجأة، وتختنق خنازيرهم حتى الموت.

وسواء بين البوذيين فى منطقة شيربا، أو هندوس وادى نيوار فى كاتماندو، أو حتى الليمبو «بدينهم الذى لا إسم له»، وبين عدد هائل من سكان الهيمالايا، توجد شعائر خاصة، أو إخصائيون فى الشعائر، وظيفتهم التى يعلنون عنها هى إحباط عدوان الميت العائد. وبين الليمبو، وهم موضوع هذا المقال، فإن واحداً من إحدى فئتي الشامانيين المحليين، (الذى يلقب بال «ييبا Yeba») يتم استدعاؤه لأداء هذه الشعيرة (ساجانت Sagant، ١٩٨٧، والمقارنة انظر فيتبسكى Vitebsky، بلا تاريخ).

ترجمة : محمد عزب

إن الأمراض نفسها شيء حقيقى بطبيعة الحال أيا كانت أسبابها. وهنا يعنينا سؤالين هامين : إلى أى مدى ينتج الشامانى فى جلب الشفاء؟، والسؤال الأهم، ما الذى يجعل الشعيرة الجنائزية - التى تستهدف درء المرض الذى ينزله الميت العائد - ذات فاعلية؟ ويجدر بالذكر أن الاعتقادات الشائعة بين شعب الليمبو والتى تتعلق بعودة الميت تتعارض بشكل صارخ مع الكثير من الحقائق التى يمكن ملاحظتها، فهل يمكن أن يكون هذا هو السبب وراء كفاءة هذه الشعيرة وفعاليتها؟ وكما سوف نرى، فإن هذه الشعيرة القديمة ليست بلا نظائر فى العالم الحديث.

## ١ - الاعتقادات الشائعة

من هو الميت العائد حسبما يعتقد شعب الليمبو؟ للإجابة عن هذا السؤال، ينبغي قبل كل شيء التفريق بين نوعين من الأموات، وهاتان المجموعتان - اللتين تفتقران من ناحية المبدأ بشكل واضح - هما «الأسلاف» (تيبا Theba) و«الآخرون».

### الأسلاف والآخرون

يعيش الأسلاف فى قرية الموتى (خيما بانجفهي Khema Pangphe)، أما الآخرون فلا يبلغوها على الإطلاق. هذا هو الفارق الأول.

وعندما يموت إنسان ميتة طبيعية، فإن الشامانى من الفئة الثانية (الفيدانجما Phe-dangma) - الذى يؤدى المراسم الدينية فيما يتعلق بالشعائر العادية - يصاحب الميت (سام - ساما Sama - Sam) إلى الحياة الثانية (ال «ما بعد»)، وتؤدى هذه الشعيرة أمام كل سكان القرية الذين يتجمعون فى منزل الفقيد. وهكذا فإن قرية الموتى بالتالى ليست مجهولة تماماً بالنسبة للأحياء، فهى تقع إلى الغرب من عالمهم، مجاورة للشمس وللقمر، ولو أن ضوء هذين الجرمين السماويين إنما يسطع خافتاً هناك. وفى نهاية رحلة طويلة، تمر بعدة مراحل على نفس المنوال بشكل دائم، يصل الشامانى ومعه الميت إلى ضفاف إحدى البحيرات، هى بحيرة الدموع (ميكوا واروك Mikwa Warok) التى تمتد وراءها قرية الموتى. وهناك ينادى الشامانى فى غيبش النهار على الأسلاف الذين يستطيع أن يميز ظلالهم على الضفة الأخرى فى بعض الأحيان، ويصرخ فيهم داعياً إياهم لأن يتولوا الميت ويطلب منهم أن يعتنوا به، وألا يبعثوا به بحثاً عن الماء : يصبح فيهم «إنه ليس عبداً (Yok)، ولكنه حفيدكم، وإنى لأعهد به اليكم، فهو واحد أفراد عشيرة



بانج - بوهانج»، بعدئذ يرجع الشاماني من حيث جاء ومعه الأرواح التي صاحبتة. ومن الضروري ذكر اسم العشيرة لبلوغ قرية الموتى، ويعيش كل سكان القرية في منازل صغيرة، ويقيم حديثو الموت في مساكن تشبه مساكن اللببو هذه الأيام، أما الموتى منذ فترة طويلة فيقيمون في منزل كبير نسبياً، وهو أبيض اللون، وشديد الطول، له ثمانية أبواب متتالية، وقد عين أحد الحراس على كل منها. وفي المقابلات التي تمت مع بعض شيوخ قبيلة اللببو - مثل المدعو «تارياريه» - ، ادعوا بلوغهم قرية الموتى في الأحلام، وقالوا أن الموتى هناك يلبسون الأردية القديمة : عمامة وحزام من قماش الشاهي، أما الحقول الواقعة فيما وراء المنازل فليست متزرعة بالأرز أو الحنطة وإنما بالجردل والحنطة السوداء. كما كان الحال في سالف الأيام. أما بالنسبة للأشياء الأخرى فقد اختلفت فيها الآراء، هل يرمى الموتى قطعان الماشية؟ وهل عيونهم مفتوحة؟ إنها أشياء ما زالت من الأحاجي التي يكتنفها الغموض والأسرار.

### الموت بعيداً عن الأقارب

من المؤكد أن هناك بعضاً من هؤلاء الذين يقومون بالرحلة إلى الـ «ما بعد» لا يستطيعون استكمالها إلى قرية الموتى : وقد عرفنا ذلك لأنهم يهودون فيما بعد لمهاجرة الأحياء. وقد ظهرت إحدى هذه الحالات في : «ليبانج» عندما تركت هرة داخل أحد المنازل التي أغلقت في ليلة التهجد على جثمان الجدة، فأخذت تتمسح في الجسد المسجي الذي تنجس نتيجة لهذا الاتصال (وهذه الفكرة توجد في أماكن أخرى، قارن، على سبيل المثال جابورييه Gaborieau ١٩٧٥، ٧٠)، ومن ثم لم تتحول هذه الجدة إلى سلف (يوما Yuma) على الإطلاق. وهناك حالة أخرى لرجل كان واحداً من حكام الوادي، عاد بمجرد وصوله إلى قرية الموتى لكي يلقي نظرة أخيرة على بيته، وكان أقاربه في هذه اللحظة يسمطون لوليمة الغداء التي تقام على روحه والتي ينتهي بها طقس الجنائز (براخي Ba-rakhi) : وفي خارج الدار تجمع ما يربو على الألف شخص ممن كانوا يولون، ومع هذا كان هناك ثلاثة أشخاص قد قدموا من بعيد يتذمرون من شح مضيفيهم لقلّة - ما قدموه من طعام وشراب، فاستشاط الميت غضباً لأن وليمة جنازته لم ترتفع إلى مستوى هيبة منصبه (وكل هذا بسبب بخل ابنائه) وأقسم أن يوقع بهم انتقامه وبالتالي فشل هو الآخر في أن يصبح سلفاً أو جدلاً أعلى.

وتادراً ما تحدث مثل هذه الحالات، فالعادة أن الميت يصل إلى قرية الموتى، بفضل الأحياء الذين يوفون بالتزاماتهم السامية في هذا الشأن، ولا يتركونه يجابه الموت وحيداً ؛ فعليهم أن يتأكدوا من حضور الشاماني لكي يسمع آخر كلماته، كما أن على أهله أن يتحققوا من أن الشعائر الجنائزية قد تمت بكافة تفاصيلها، وهي الشعائر التي تستغرق ما يقرب من عام كامل، ما من أحد خلاله يكون على بينة من أن الميت قد وصل إلى قرية الموتى، إلا عندما تختتم آخر الولائم، ويصادق الأقارب - وهم وقوف على طرف أحد الحقول - أمام الملاء على أنهم قد وفوا بكافة تفاصيل الشعائر، حينئذ فقط يستطيع المتوفى الذي لم يزل يسمى (لت سام Let sam) حتى هذا الوقت، أن يصير وإلى الأبد (سلفاً Theba).

فإذا أوفى الأقارب بمسئولياتهم، تحسّن نوايا الأسلاف تجاه الأحياء، وفي بعض الأحيان عندما يصبح السلف مصدراً لأي تهديد أو وعيد، فإنهم يهدمون بيته (Khema him yoma). ولكن عندما تظهر الأسلاف، فغالباً ما يكون ذلك لكي تنلر عجوزاً بأن منيته أو منيتها قد دنت : فيقومون (الأسلاف) بتقييد ساقيه أثناء الليل (كهتجما Khengma) وعندما يفيق من نومه يحس، أو تحمّن، بأن جسده كله قد تصلب كما يحدث في حالة التهاب المفاصل، وفي حالات أخرى يلهمون العجوز أحلاماً يرى نفسه فيها وهو في طريقه إلى قرية الموتى. وهناك اعتقاد بأن الأسلاف يتجمعون أمام منزل العجوز عندما يقترب منه شبح الموت، وأحياناً يمكن أن تسمع همساتهم أثناء الليل، وفي القرية يوجد بعض الناس الذين يعرفون أن ذلك يعني أن العجوز قد بات موشكاً على الرحيل. ويسود اعتقاد بأن الأسلاف موتى بلا ملامح ولا أسماء، ومرة واحدة في كل عام، يستدعى الحى كل الأجيال السابقة، واحداً وراء الآخر حتى يضمن أنهم سوف يقومون على حمايته، حماية ذلك الذي انحدر من أصلابهم.

أما الميت الذي لا يستطيع أن يصير «سلفاً» فهو الشخص الذي يكون مصدر خطر على المجتمع، ببشه الفزع في أرجائه، وهو في العادة قد مات وحيداً، عندما مسته صاعقة من البرق، أو جرفته المياه فغرق في النهر، فإن عثر على جثته فهي تحمل الدليل على ذلك : فالقم مفتوح والأيدى مفرودة، وهذه هي دلائل هروب الأرواح (سام Sam)، وفقدانها لطريقها (بوتما Potma) في الغابة، إنها لن تصل أبداً إلى قرية الموتى (قارن، مع آخرين، «جرائنيت Granet» ١٩٦٨، ٣٦٠، «هارفا Harva» ١٩٥٩، ٢١٠٠ و «لوت

فولك Lot - Falck « ١٩٦١ ، و «بونيرجيا Bonnerjea « ١٩٢٧ ، ٩٠ ، و «شتاين Stein « ١٩٦٥ ، ١١٠ .

### الإيتم (سو So) والموت قبل الأوان

فى معرض محاولة وضع تفسير لموضوع عودة الموتى بغية الانتقام من الأحياء ، يقول شعب اللمبو - وهذا هو أول تفسيراتهم - إن ذلك يعود إلى وفاتهم بمعزل عن أقاربهم ، والحق أن تلك الفكرة إنما تنطبق على فئة معينة من الساعين للانتقام ممن يطلق عليهم اسم الـ «سوغا Sogha» ، وهم من الذكور البالغين الذين وافتتهم المنية وهم وحيدون ، غالباً كنتيجة لحادث أو بسبب أعمال العنف . ولكن كيف نفسر الأمر بالنسبة لزمرة النسوة اللاتي يتن فى منازلهن اثناء الوضع (ساجاب Sugub) وهن محاطات بعنان أقاربهن ؟ فمن المحال أن يقال إنهن قد ماتن وحيدات .

وعندما بطل هذا التفسير (الأول) لموضوع الموت بعيداً عن الأقارب ، لجأ شعب اللمبو إلى تفسير آخر ، فقد روى واحد منهم أنه قد انضم مرة إلى قافلة من المهاجرين ، كانت فى طريقها إلى «سيكيم Sikkim» بحثاً عن الرزق ، وهذه الجماعة الصغيرة التى كانت قد تركت قرية «ليمخيم Limkhim» فى وادى «تامسور Tamur» كانت تعبر غابة «تشانج ذابو chyangthapu» . وعندما حل الظلام كان الجو ينذر بالمطر ، ومن ثم أقام الرجال معسكرهم فى مدخل أحد الكهوف . وقبيل حلول منتصف الليل إذا بعاصفة هوجاء تهب على غير العادة ، وإذا بقصف الرعد يهدر بوقع يصم الأذان ، حتى إن الصمم أصاب اثنين من الجماعة لبضع ساعات بعد انتهاء العاصفة ، وفى صباح اليوم التالى أصبحت السماء صافية زرقاء ، وشمل الهدوء الغابة ، وبالقرب من الكهف وجدوا جسدتين محترقتين لصبى وصبية ، وبعد بضع ساعات عندما بلغوا أول قرية على حافة الغابة أنلدرو أهلها بالخطر ، ولكن سكان القرية أخبروهم بأنهم قد علموا بكل التفاصيل سلفاً : إنه فى الليلة المنصرمة ، وعند الفسق ، هرب الشاهان ، كانا أخاً وأخته ارتكبا سوياً فاحشة الزنا بالمحارم . وطالما أن هذين المبعين الزانيين لم يفترقا ، فسيعيشان دائماً مهدين بصواعق البرق ، والحيروانات المفترسة ، وتصدع الأرض تحت وقع اقدامهما : وهما يدركان سلفاً أنهما سيصوتان دون أن يتركا خلفاً ، وأنهما لن يحتفلا أبداً بظهور السن الأولى لحفيدهما ، وهو ما يعتبر علامة مؤكدة على وفاة الإنسان بدونه فى تعاقبات الأسلاف ، وأنهما لن ينقلا

«عظام العشيرة» إلى أخلاقهما. ولعلهما في ظروف أخرى كانا يستطيعان أن يستردا سمعتهما (Ingsma) وأن يستعيدا شرفهما المثلوم، وقواهما الحيوية (هانج Hang) بصفة خاصة، ولكن لكي يستطيع الشاماني أن يقوم بالشعائر الضرورية فلا بد له أن يعرف دائماً اسم العشيرة، والحيبيين الأكثمين لم يعد لهما عشيرة ينتسبان إليها، فقد نُقياً منها، وهما بهذا كما لو كانا قد فقدوا حماية الآلهة، وقضى عليهما بأن يخبرا نوعاً من الهلع الذي يقضى بهما إلى مس الجثثون.

فما هو الفرق بين الموت غير الطبيعي وبين النفي أو الإقصاء؟ «فلأن يقضى انسان لكي يتوجد بعيداً معناه الحكم عليه سلفاً بالموت». ويقول «جرانيت» في سياق آخر: إن شعب الليمبو يردد أن مثل هذا الإنسان «يموت سريعاً» (Hara si) وأن الحبيين في غابة «تشيانج ذابو» كانا يعرفان أنهما مقضى عليهما بذلك. وإلى هذا التفسير الثاني للموت غير الطبيعي لجأ الليمبو عندما أصبح التفسير الأول بلا تأثير: فالموت قبل الأوان، هو دائماً عاقبة لخطيئة أو ذنب (سو So)، فالأب القروي الذي يجن حزناً على وفاة ابنته الشابة أثناء الوضع، لابد أن يبرر ذلك مع مضى الزمن، فربما لا يعلم أحد أنها كانت واقعة تحت سحر شيطان الحسد (ناهين Nahen) أو هذا الرجل الذي راح ضحية طعنة سكين لابد وأنه كان قاتلاً، وهذه المرأة التي ترملت مرة أخرى، فلا بد أنها كانت عابثة تسعى وراء الرجال.

إن كل الموتى الذين يموتون سريعاً يشكلون خطراً منهدقاً، وهم يعودون دائماً مصرين على إماتة الآخرين مثلما ماتوا هم أنفسهم.

### رغبة عارمة للانتقام

وهناك أيضاً فكرة أخرى يقدمها شعب الليمبو فيما يتعلق بالموت غير الطبيعي، فلأن المتوفى يموت سريعاً، تمتلكه رغبة عارمة محضه على الانتقام. فهو يحتدم حقاً لأن حياته قد اختصرت تاركة إياه برغبات كثيرة دون اشباع. فيقدر ما يكون سعيداً في طفولته ويقدر ما يكون محباً لأمه، بقدر ما تفيض نفسه بالغيرة والمرارة عقب موته الذي يحدث قبل الأوان.

ونفس الشيء ينطبق على المرأة التي تموت أثناء الوضع محرومة من ثمرة حبها. وعندما تموت امرأة أثناء فترة الرضاعة، فإن استدعاء مرضعة لإتقاذ الوليد شيء لا يمكن التفكير فيه، لأن المتروكة سوف تعود بكل تأكيد لكي تهاجمها، ونفس هذا الغضب يجتاح الرجل

الذى قتل طعناً بالرمح : فسوف ينقلب على اقراره لو لم ينتقموا لموته. والواقع أن  
مزاولات الانتقام إنما تقوم على تلك الفكرة.

ولغضب الميت مع هذا مبرر آخر، وفى هذه الحالة فإنه يرجع لا هو مقدور عليه فيما بعد  
القبر، فلمعجز الميت عن بلوغ قرية الأموات، فإنه يظل هائماً على وجهه، جانماً ظمناً،  
مقهوراً بمشاعر الرعب، ومن هذا الرعب يتولد غضبه ضد أولئك الذين لم يزالوا بعد أحياء،  
إنه لا يطيق حظه التعمس فى الوقت الذى يشرب فيه الآخرون ألبان أبقاره، ويأكلون  
خنازيره، ويبيتون فى فراشه، وأحياناً يراقعون امرأته.

ومن الواضح أن معتقدات اللمبو هى تبريرات منطقية تربط ما بين أفكار تعود إلى  
حقب مختلفة. فلم تزل ثلة الأشباح تتألف فى الغالب من أولئك الذين ماتوا ميتات غير  
طبيعية، وهم قادرون على مهاجمة الأحياء فى أى زمان وفى أى مكان، وأنهم سيكونون  
فى أعقاب أى إنسان، وسوف يعودون جميعاً إن عاجلاً أو آجلاً، أو هذا على الأقل ما  
يدعيه شعب اللمبو.

## ٢ - الحقائق

الحقيقة أن المعتقدات السائدة بصفة عامة، والتى تتعلق بالمرت غير الطبيعى غالباً ما  
تتعارض مع الحقائق المرصودة.

### الأموات يعودون فى أوقات محددة

بادئ ذي بدء، من الزيف الادعاء أن الميت يستطيع العودة متى شاء، وإنما يمكن القول :  
أن ظهور الاشباح المتتمة يحدث فى فترات محددة، طبقاً لنوع من قواعد الثلاثيات، ثلاثة  
أيام (قارن ، مع آخرين، «إيفان - فينتز Evans - Wentz»، ١٠٥، ١٩٦٠ و «جورير  
Gorer»، ٣٥٢، ١٩٦٧ و «موريتشاند Morechand»، ٩١، ١٩٦٨ و «ميسلز  
Mills»، ١٦٩، ١٩٨٠ و «هوفر Hofer»، ٢٤، ١٩٨١ .. إلخ) أو ثلاثة شهور أو ثلاثة  
أعوام أو ثلاثة أجيال.

ثلاثة أيام : والحديث هنا عن رجل انتحر بإلقاء نفسه من فوق أحد الجسور، يقول  
الشامانى «وجدنا جثمانه ملقى على الصخور الممتدة بطول ضفة النهر، كان فمه مفتوحاً  
وقد هربت أنسامه، ولم يكن العثور عليها أمراً سهلاً وأخيراً وقع بصرى عليها فى شاحق،  
فوق الجبل الذى يعلو قرية «تينجما Tengma» فصعدت مسرعاً تجاه قمته. كان المتوفى

واقفاً وقد أدار ظهره لى أثناء عمله فى الحقل، اقتربت منه ومساعدة الأرواح التى اصطحبتهى جذبتة عنوة، التفت إلى وصاح فى «لماذا تقبض على هكذا وكأنى لص؟» فأجبتة «لقد قبضت عليك لأتلك ميت».

إن الميت لا يدرك وفاته لمدة ثلاثة أيام، وواجب الشامانى أن يبلغه ذلك، وينبثق عن هذا الواجب أو الالتزام قاعدة لازمة كل اللزوم: وهى أن جنازة المتوفى لابد وأن تشيع خلال ثلاثة أيام من موته، وإلا كانت المجازفة بفقدان السيطرة عليه حالاً «يصحور». وهذه النقطة، مع أنها لم تكن غالباً محل تعليق أو مناقشة، تنسجم مع ما نعرفه عن منطقة الهيمالايا بأسرها، فحتى فى «كتاب التبت عن الموتى» على سبيل المثال، والذي يستقى بسخاء من المعتقدات التقليدية، فإن المتوفى لا يعى موته إلا بعد ثلاثة أيام من حدوثه.

وبعد الانتهاء من مراسم جنازة ضحية الموت غير الطبيعى، فإن الميت لا يعود أبداً لو كان الشامانى خبيراً بواجباته ملماً بها تمام الإلمام، وعلى أية حال فهناك فى بعض الأحيان شامانى من الدرجة الثانية لا يمنع عمله العناية الواجبة، ويتخلى عن الميت فى منتصف الرحلة ولا يقول شيئاً بشأنها، وفى هذه الحالة يصحور الميت (جاجنو Gagnu) فى أحد الأيام ويظهر كشبح. وفى ليبانج يدعى اللمبو أنه فى حالة - ما إذا كان الميت سوف يعود، فإن ذلك يعرف فى غضون ثلاثة أو أربعة شهور من وقت الجنازة، ومع ذلك فإن الحقائق تُعطى انطباعاً أكثر قبحاً: فبين ست حالات لدى اللمبو كان الوقت يتراوح فيما بين شهر وستة شهور، بينما كان لدى جماعة أخرى من شعوب الهيمالايا على مدى ثمانية عشر عاماً (بويليه Bouillier ١٩٧٩، ١٩٦٢).

وعندما يكون هناك اعتداء صارخ، تقع على عاتق الشامانى مهمة التعرف أولاً على المتوفى، بعد ذلك تُقام شعيرة الموت غير الطبيعى الكبرى مرة أخرى - وهى إعادة شعيرة الجناز التى تستهدف «قتل الشبح» (سوجها Sogha، ساجاب Sugup، سيبما Sep-ma). ولكن إذا عاد الميت مرة - حسبما يقول اللمبو - فإنه سوف يعود مرات أخرى، ومن ثم فإن الشعيرة لابد وأن تؤدى مرة كل ثلاث أو أربع سنوات، وهى المدة التى يدوم فيها تأثيرها. وهناك حالات عديدة بين شعب الليمبو تؤكد هذا التردد الفصلى، وقد لوحظ أيضاً فى أماكن أخرى بالهيمالايا - فيما بين شعب الشانتال فى نيبال على سبيل المثال - ما يفيد وقوع هجوم ميت بعينه خلال الأعوام ١٩٦٦، ١٩٦٨، ١٩٧١.

وأخيراً فهناك «قانون» الأجيال الثلاثة (هيتشكوك Hitchcock، ١٩٦٦، ٦٥) التى يختفى الشبح بعدها إلى الأبد. وهذه المشاهدات ذاتها، التى توجد بين شعب الماجار فى نيبال، تسوق المؤلف إلى الاستدلال على : أن الميت الذى يعود هو نفس الشخص الذى كان معروفاً أثناء حياته (وهذه القاعدة تهدو مغامرة لدى هندو نيبال)، ومن ثم يكون تأكيد أن الميت يستطيع العودة فى أى وقت يشاء - حسب الاعتقاد السائد - افتثاتاً على الحقيقة.

وبالإضافة إلى ذلك - كما هو الحال بالنسبة لكافة قوى الشر - فإن الأشباح تظهر فى أوقات هامشية : عندما يكون القمر بدرًا فى تمام كماله أو عندما يكون هلالاً أو فى المرحلة ما بين مطلع فصل ومغيب آخر .. إلخ. وهكذا فإن هناك أوقات يظهر فيها الشبح طوعاً، وهو نفس الأمر أيضاً بالنسبة للأماكن.

### أماكن ظهور الموتى ضلدة

من المعروف أن البقعة التى ينتحر فيها الشخص تصبح مشوى له ويكثر من التردد عليها : ومثل هذا الشخص لا يوارى الثرى أبداً فى الجبانة التى يرقد فيها الموتى الآخرون، إنه يدفن مع مجرى النهر الذى يخترق القرية. أما الشخص الذى يلقى حتفه بالسقوط من فوق أحد الجسور فإنه يدفن فى أقرب بقعة من المكان الذى عثر على جثمانه فيها، ويقال إن هذه البقعة هى التى يصبح فيها «سيد الأرض». ويقع أحد هذه المدافن فى وادى الميوا Mewa، إلى جوار ممر قديم يفضى إلى أرض فضاء. أما الممر الحالى فينعطف حول المكان ويطوقه. أما مقابر الأطفال والأمهات اللاتى توفين أثناء الولادة فقد حفرت فى عجلة فى منطقة قاحلة على مجرى النهر والقرب من ضفافه. ويعالج الشاماني فى ليبانج الكثير من المرضى بالقرب من جبانات الموتى ضحايا الرقيات غير الطبيعية (والتي يتردد عليها القرويون للحصول على أخشاب التدفئة).

ومن غير المستغرب، أن يُظهر الميت العائد نفسه - فى أغلب الأحوال - فى المنزل الذى عاش فيه، وهنا تحذير من المنازل الشاغرة التى تعرض للاستتجار على الاتنولوجيين الذين يبحثون عن مكان للإقامة : ويعرف روبرت إكفال Robert Ekvall (١٩٥٢، ١٩٠) الذى يعمل بين شعب الأملو فى التبت، وكريستوف فون فيورر - هيمندورف Cristoph Von Furer Haimendorf الذى يعمل بين قبائل الشيربا فى نيبال، شيئاً عن ذلك!!.

وفى الحقيقة فإن نفس الحالة التى تنطبق على الأماكن هى نفسها التى تنطبق على الزمن ؛ إن إعمال الذاكرة فى مواقع معينة من التى يتردد عليها الموتى ميات تصحبها اللعنة، يبين أنها ترتبط بشروط ثقافية، وهو ما يعنى أن أماكن أخرى متحررة نسبياً من حضورهم. وفى ليبانج، إذا شعرت امرأة حامل فى شهرها الثالث بالمرض، فغالباً ما يشخص الشامانى هذه الحالة «بهروب الأرواح» فيجلس على عتبة دارها وينطلق منها بحثاً عن تلك الأرواح، مفصلاً كل مرحلة من مراحل الرحلة. وعندما يبلغ الضفاف البعيدة للبحيرة التى تقع فوق الجبال (يوميكما - Yumikma) يلمح المريضة فى نهاية الأمر، وهى تحبب ثوباً وقدمها فى الماء، فينادى الشامانى عليها ويقوم بجمع أنسامها واضعاً إياها فى إحدى السلال (هذه الشعيرة تعرف باسم لاما - Sam - Lama أى «الذهب بحثاً عن الأرواح»)، وعندما يميز ظلالاً تنحو ناحيته عبر شاطئ البحيرة، يصرخ فيها قائلاً وهو يلوح بسيفه فى وجوها كى يمنعها من الاقتراب «إنها امرأة .. مشعشة .. تتشبع بثيابها الحمراء!». وعندما يقفل راجعاً إلى القرية يتلفت وراءه من حين لآخر وهو يصيح «إن ثلاثة منهم فى أعقابى مباشرة» ويحرك سيفه تجاههم .. إلخ. وترى المرأة الحامل القابعة خلف الباب كل هذا وتسمعه. وعن طريق إنعاش ذاكرتها عن نساء القرية اللاتى توفيت أثناء الوضع، يحاول الشامانى أن يختبر قوة هذه الذكريات على مريضته : «ألم قت صديقتك سانسامايا أثناء الوضع فى العام الفائت؟»، إن هدفه افتعال أزمة لكى يحكم من سيطرته.

### الميت لا يمضى فى أعقاب أى شخص فحسب

إن هجوم الشبح العائد بعد الموت عادة ما يكون مسبوقاً بأحلام مُنذرة، أو بفزع الليل تشيره أصوات الهسهسة أو بالأحجار تلقى خارج الدار ومن حولها، أو بسقوط الأواني الفخارية ومخطمها دون سبب مفهوم، أو بالأبواب تفتح فى عنف وجلبة، أو بوقع الخطى المسموعة دون وجود أحد، كما ترى المشاعر المتوهجة فى حلكة الليل، وتظهر الصور الشبحية وتخفى، وفى بعض الأحيان تقعد الأيدي عبر التوافذ لكى تجرجر شخصاً من ذراعه، أو يرتفع أربع روائح بعينها إلى حد لا يحتمل.

وقد اشار «بريمان Berreman» (١٩٦٣، ٧٨، ٨٩) إلى أن المريض يشكو غالباً من تعب بالغ مصحوب بأعراض أخرى مختلفة، مثل فقدان الإحساس، وعدم القدرة على التركيز، وفقدان الإحساس بالألم، ودائماً الاتطباع بأنه غير قادر على مقاومة قوة طاغية لا



دفع لها، ويصبح الحديث أحياناً مفككاً بلا ترابط، وفي بعض الأوقات يحدث فقدان للشعور ينتهي بالموت، أو السقوط من فوق جسر أو من أعلى ممر في جرف شاق على صدى أو فجوة، كما أن هناك حالات من الاستحواذ النفسى المضنى التى تنتهى بالقتل أو الانتحار، وقد اشار فى إلوين V. Elwine إلى حالة رجل «قُتل من التعب». وبالإضافة إلى المرض الرئيسى، فإن كافة أنواع العلل الأخرى تظهر معه، كالصداع القاتل، أو آلام المعدة، أو جفاف الضروع، أو مشكلات الحمل ... وهكذا.

ولا يستطيع المريض ولا أسرته أن يعرفوا سبب هذه الأمراض، وكنتيجة لذلك، صارت القاعدة هى طلب الشامانى، فهو المنوط بتشخيص المرض، وتحديد اسباب عودة الميت والترتيب لرحيله. وهناك طريقتان لعمل ذلك، الأولى وهى الطريقة الهادئة أو الفيدانجما - Phedangma عند اللمبو وفيها يقترح الشامانى «بعد الفحص الإكلينيكي» الرجوع إلى العرافة كوسيلة للتفسير، والأخرى وهى اليببا Yeba : وفيها يحرض الشامانى الشيخ العائد على الاستحواذ كلية على المريض، ثم يأمره بعد ذلك أن يوضح نفسه. ويهتم الانثولوجيون غالباً بالمعتقدات العامة بأكثر مما يهتمون بالحقائق المجردة، الأمر الذى يعود إلى ندرة هذه الحقائق فى الكتابات حول موضوع الشامانية، ومع ذلك وتأسيساً على ما هو متاح من معطيات ملموسة، يمكن أن نقرر بعقلانية : أن الميت إذا عاد لكى يهاجم احداً من الأحياء، فلديه أسبابه الوجيهة دون شك.

وتوضح شيرلى جونز Shirley Jones (١٩٧٦، ٢٦) الموقف التالى، الذى شهدته بنفسها عام ١٩٦٩ بين اللمبو فى منطقة ترهاتوم Terhathum، حيث كانت تعيش امرأة تدعى ساهيلي Sahili مع زوجها وابنها الصغير فى منزل أقيم على مصطبة فى احد المتحدرات الجبلية، وكان يعيش معها فى المنزل حماتها، وشقيقة زوجها وابنتها، وفى هذا العام عند اقتراب نهاية فترة الرياح الموسمية، هطلت امطار شديدة الغزارة على مدى ثلاثة أيام متواصلة، وفى إحدى الليالى اكتسح المنزل بسبب انهيار أرضى، كان سبباً فى مصرع الحماة وابنة شقيقة الزوج.

ومرت الأيام التى تلت إقامة شعائر الموت غير الطبيعى عصبية جداً على الأحياء، واختفت شقيقة الزوج التى ماتت ابنتها فى إحدى المدن المجاورة حيث أغرقت أحزانها فى الشراب، وفعل الزوج الذى كان شامانياً بعض الوقت وبلا عمل، نفس الشيء، أما ابن

ساهيلي الشاب فقد أصابه الاضطراب الشديد بسبب المأساة، ولم يكن أمام ساهيلي سوى أن تعمل على المحافظة على كيان الأسرة وقاسمها.

بعد شهر من تلك المأساة، نضب معين الأسرة المالي : ولم يكن أمام أخت الزوج التي كانت في حاجة إلى المال من أجل حفلات السكر والقصف. إلا أن تأخذ مجوهرات الحماة وتبيعها، وفي اليوم التالي لبيعها حدث الهجوم الأول على ساهيلي، فانطلقت تجرى هائمة في طرقات القرية مقتحمة بيوتها وهي تصرخ، وكانت تصرفاتها بصفة عامة وكأنها قد مسحها الجنون. وفي هذه الليلة اصطحبها زوجها وشقيقتته إلى البيت وقاما بضربها بالأغصان الشائكة في محاولة لطردهم الأرواح الشريرة التي تلبستها : لقد تأكد الجميع أن الحماة قد عادت لكي تسبب لهم المتاعب.

وخبرت ساهيلي هذا الهجوم على مدى خمسة ليالي متعاقبة، وكانت وقد امتلكتها تماماً روح الحماة التي استشاطت غدياً وخنقاً، ترفع عقيرتها بالصراخ (الحماة) بصوت زوجة ابنتها : «أعيدو لي سوارى .. أعيدو لي ديلة خطمي»، وواضح أن شيرلي جونز قد تركت البلاد عندما كان سكان القرية يعدون للشعيرة الكبرى الخاصة بـ «قتل الشبح»

(ساجاب سيبما Sugub Sepma) الخاص بالحماة.

وهكذا ليس من السهل القول بأن كل ضحايا الموت غير الطبيعي يعودون، وفضلاً عن ذلك فإن الموتى العائدين ممن وصفهم الاثنولوجيون لم يعودوا دون سبب. (جونز Jones، ١٩٧٦، ٢٦؛ ماكدونالد Macdonald ١٩٦٦، ٢٩٦؛ فيورر هيمندروف Furer ١٩٦٤، ٣٠٧؛ نيبيسكي فوردجكوفيتش Nebesky - Wojko، ١٩٦٥، ٢٢٠؛ كروك Crooke، ١٩٧٨، ٢٣٤ - ٢٣٦؛ إلخ).

- أم، جرفها انهيار أرضي، وباعت ابنتها مجوهراتها من أجل الشراب.
- طفل، مات لأن أمه أرضعت طفلاً جديداً باللبن الذي كان مفروضاً أن يكون قسمته.
- والد ذو سمعة طيبة في الوادي، لم يعد له ابنة الجنائز اللاحق بمكانته بسبب بخله.
- امرأة، ماتت وترمل زوجها وهو في سن صغيرة، فتزوج من أخرى أصغر منها سناً.

- رجل، قتل فى انهيار جليدى، عثرت على جثته جماعة من رعاة الثيران لم يظهروا له (ميثا) الاحترام اللائق.

- جُدة غرقت فى قاع بئر، فحصلت حفيدتها التى تزوجت حديثاً كل مصاغها إلى منزل زوجها.

- رجل، قتل هو الآخر فى انهيار ثلجى يُستخدم منزله لإقامة حفل قاصف دون أن يقدم له المحتفلون شيئاً ليشربه، كما سرقت كافة متعلقاته، بينما قررت زوجته وابنه تدبير انتقالهم إلى مكان آخر يحيون فيه.

إن كافة هذه الحالات يجمعها شىء واحد : أن المتوفى لا يشكو أبداً من أنه قد أكره على أن يهجم على وجهه نصف جائع على أطراف القرية، كما أنه أو أنها لا يشير من بعيد أو قريب إلى الرغبات التى حال الموت قبل الأوان دون تحقيقها، وهو يشكو بدلاً من ذلك من الإساءات التى اقترفت فى حقه أو حقها، وهو فى شكواه يبدو وكأن المنون لم يعاجله، والحقيقة أن الميت ليس هو من يسىء إلى الأحياء ولكن الأحياء هم الذين يسبئون إليه، لا ويل أنهم هم الذين يتعاملون معه وكأنه لم يزل حياً.

وفى مثل هذه الحالات فإن الشعيرة الكبرى المعروفة لدى اللمبو تأخذ سبيلها، وهذه الشعيرة لا يستطيع القيام بها- بطبيعة الحال - شامانى من الدرجة الثانية، إذ لو كان الشامانى يتقن عمله فلن يجد الميت سبباً وجيهاً للعودة كى يزعم الأحياء.

### ٣ - علاج الذاكرة

المتطافات التالية تبين كيف يعود ضحية الموت غير الطبيعى أثناء جنازته لكى يسوى حساباته مع الأحياء، وهذه القصة سجلها بويد ميخائيلوفسكى Michailovsky عام ١٩٧٧، وقد رواها أحد أفراد قبائل اللمبو اشتهر باسم موتا Motta (واسمه الحقيقى هاركا جيت Harka Jit من عشيرة بانج - بوهانج، بقرية ليبانج فى وادى ميوا الذى يقع فى نيبال الشرقية) الذى كان صديقاً لميخائيلوفسكى وراويا له. وقد حضر موتاً بنفسه الجنازة التى يصفها هنا فى عام ١٩٥٨ أو ١٩٥٩.

يقول موتا، منذ زمن بعيد كان لدامار دوى Damar Doy ابن شقيق يسمى آثار هانج Uttar Hang، قرر بعد أن فقد أمه وأباه فى وقت متقارب، الذهاب ليعيش فى

قرية أمه ليمخيم Limkhim التي تقع أعلى وادى التامور، وهناك تزوج واستقر به المقام مع خاله برعى حيواناته.

وتبدأ القصة بوصول رجل إلى ليبانج قادماً من ليمخيم، وأخبر موتاً وأعمامه أن آثار هانج قد مات لتوه، وعندما سأله واحد من أعمام موتاً «كيف حدث هذا» أخبره الرجل أن ذلك قد حدث على جسر تهوما Thumma، بعد أن احتسى قليلاً من البيرة أو بالآخرى أكثر من قليل قليلاً كان المطر ينهمر مدراراً، وكان اثنان منا قد عبرا الجسر لتوهما وكان هو خلفنا فانتظرناه على الجانب الآخر، وفي وسط الجسر انزلق فسقط ولقى حتفه.

إن السبب الذي جاء من أجله هذا الشخص بحثاً عن رجال قرية ليبانج - وهم ألصق أقرباء المتوفى - هو أنهم المسئولون عن جنازته، وفي الماضي كان موتاً وأعمامه يعيشون سوياً في نفس البيت الذي كان يعيش فيه الميت، أعنى منزل دامار دوى (١٨٧١ - ١٩٥٢)، الذي كان أحد رؤساء اللمبر الأقويا.

إن ما أخفقت القصة في الإشارة إليه هو الأسباب التي حدثت بالميت لأن ينفى نفسه مختاراً إلى الوادى المجاور : لقد كان دهان باتى Dhan Pati والد المتوفى شقيق دامار دوى الأصغر وكانت بين الشقيقين حزازات عميقة، حتى أن دهان باتى حاول قتل شقيقه ببندقية عبر النهر، فأقام العم دعوى قضائية ضد أبيه وفقاً للأنظمة العدلية في منطقة نيبال واستنفدت مصروفات المحاكمة كل رواتب آثار هانج العسكرية (ما بين ثمانمائة إلى تسعمائة روبية) علاوة على أن هذه المصروفات ذهبت سدى، فقد حكم على الأب وأرسل إلى سجن نيبال في بيريتناجار Birinagar حيث مات في عام ١٩٥٥، وبعد أن فقد آثار كل شيء، لا راتبه فحسب، بل وأرضه وقطعانه، والأموال التي كان سيرثها عن عمه دامار دوى، والتي اقتسمها موتاً مع أعمامه، هرب إلى ليمخيم. لذلك فإن موتاً وأعمامه عندما انطلقوا إلى ليمخيم، كانوا مثقلين بالهموم : فإن كان هناك ميت لديه من الأسباب ما يحفزه على الانتقام فلن يكون إلا آثار هانج.

إن شعيرة الليمبو الخاصة بالموت غير الطبيعي عبارة عن حفل ضخم يتسم بالآبهة والفخامة، ويتطلب من الشاماني أن يقوم بشعيرة اليببا وهي «شعيرة استثنائية» وتبدأ بالبحث عن الجثة، التي يحملونها بعد ذلك كى يجوسوا القرية بها بعدد من الرجال يصل أحياناً إلى ما يقرب من المائة. إن شعيرة الدفن في الوفاة غير الطبيعية تختلف عن تلك التي تؤدي في حالة الوفاة الطبيعية، فالشاماني، مرتدياً اقخر ثيابه، يرقص حول ساحة

الدفن باحثاً عن أنسام الميت، وبمجرد أن تتم له السيطرة عليها، يشق طريقه صاعداً إلى  
مر جبلى ضيق معاطاً بجمع غفير من الناس تجاه المنزل الذى ستقام فيه مراسم الجنائز،  
والذى أقيم فى فئانه صارى ضخم (ياكيسنج Yakesing) يتجمع حوله أهل القرية.  
ويشروع الشامانى حينئذ فى الرقص حول هذا الصارى محاولاً «قتل السوفا» وإجبار الشبح  
على الانسحاب إلى عالم آخر عبر الـ «المصر الملتوى» (بيكوك لام Pekok Lam) الخاص بالموت غير الطبيعى.

وخلال الشعيرة الكبرى التى تمتد على مدى أيام ثلاثة، هناك فترة زمانية - يختلف  
طولها فيما بين ساعتين إلى ثلاث ساعات - يتحدث فيها الميت من خلال فم الشامانى،  
وقد كانت هذه المرحلة هى أكثر المراحل أهمية فى حالة آثار هانج، وعندما يحالف التوفيق  
هذه المرحلة، كما سنرى - فإنها تُعدّل العلاقة فيما بين الميت والأحياء.

وسوف نتناول القصة فى اللحظة التى وصل فيها مورتا وأعمامه إلى ليمخيم، فبعدما  
دخلوا الفناء توجهوا بخطابهم إلى الشامانى، الذى توقف هنيهة لكى يخلع قبعة فخمة  
مزيّنة بالريش.

وصاح الأعمام «أيها الشامانى الطيب، لمصلحتنا عليك أن تؤدى عملك على خير ما  
يكون الأداء، إذ لو لم تفعل، فسوف يجرّجنا الميت ويلقى بنا فى الماء (عند مرورنا على  
أحد الجسور)، أو يدفع بنا من أعلى شجرة ونحن نقوم بتقليبها، أو يرْمينا من شاهق  
ونحن على سفح الجبل نجمع سيقان القش لسقف البيت، أو يحسب ...»  
للدواب!«.

وأجاب الشامانى «حسناً.. سأحاول!... وسأصنع كل ما بوسعى... ولكن أرهفوا  
السمع جيداً فى نفس الوقت، خشية أن تقولوا فيما بعد: إنه لم يؤد عمله على خير ما  
يرام!».

(ونهض الشامانى ليستكمل شعيرته.. فبأرج الفناء ودلف إلى المنزل الذى كان غاصا  
بالتناس، وعندما أصبح داخل البيت بدأ الميت فى الكلام من خلال فم الشامانى).  
وقال وهو يصرخ باكياً «إننى أملك أرضاً.. أملك أرضاً ومنزلاً كهذا المنزل، ولكن أمى  
وأبى ماتا وتركاني يتيماً لطيفاً، فذهبت إلى منزل خالى... وعنيت بحيواناته، ولقد رتب  
لى خالى زواجاً، ولكنى عندما توجهت للعروس رفضت المجيء معى (لم يتم الزواج)،  
حينئذ سقطت من فوق الجسر وتوفيت [...].».

فقال خاله «بالله أخبرنا بما يسخطك، فإننا لا نريد إلا سعادتك».

فأجاب الميت «خالى، لقد رتبت لى أمر زواجى، وقد مضت ثلاث سنوات منذ أن فعلت ذلك، ومع ذلك فلم أمت راضياً، لماذا مت وأنا غير راض، لقد دحرجت بعيداً فى الليلة الماضية، جلاميد الصخر التى كانت تحيط بمنزلك... فرقة... ودوى! لقد فتحت باب دارك وكنتم جميعاً مختبئين، بينما كنت أقوم بذلك وحدى».

هكذا كان الميت يتحدث من خلال جسم الشامانى، وعندما كان يتكلم كان الجميع يقولون «انظر... انظر... إنه يتكلم».. بعد ذلك اعتلى الشامانى وهو محزون منقبض الصدر الحزنانة التى يحتفظون فيها بالأشياء، وبدأ فى العويل وهو يرتعد رغم إرادته، قائلاً لهم وهو ما زال يصيح :

«معطفى الجديد ... أين هو ؟»

«ها هو» قالوها ووضعوه أمامه.

«إن قلبى ينفطر من أجل معطفى، أعطوه لى» فناولوه له.

«وحذائى؟ ماذا فعلتم بحذائى؟ حذائى الجديد، لقد اقتقدته كثيراً»

وقدم له أحدهم الحذاء، ثم جاء الدور على عكازه الذى اقتقدته.

«أين عكازى إن قلبى ينزف حزناً عليه، فما زال ملكى».

فبحشوا عن العكاز حتى وجدوه وقدموه له، ولكنه استمر فى الصياح فما زال غير راضٍ.

حينئذ قال له واحد منهم : «يا ابن الأخ، ما الذى يجعلك تعيساً هكذا».

فأجاب باكياً: «عمى .. ما زالت هناك أشياء أخرى اقتقدتها ..».

«حسناً .. قل لنا ما هى؟!»

«لقد أعطيت مالا للنساء اللاتى يعشن فى «باندولانج Pandolung» ولكنهن لم

يعدنه إلى، ولو أنهن أعدنه فسأكون جد سعيد» قال هذا وهو لم يزل يبكى، إن الشامانى

يحمل روحه فى جسده وقد كانت تبكى.

وبينما هو فى بكائه وصلت هاتيك النسوة وجلسن إلى جواره وقلن: «ها هى نقودك

خذا» ووضعوا إلى جواره مائتى روبية، كان الشامانى يبكى - فروح الميت التى تتقمصه

كانت تبكى - وقبحة ردت النسوة له أمواله.

وقال الميت وهو يبكى ويفغم «هناك امرأة أخرى فى باندولانج أعطيتها مائة روبية ولم

تزل لديها، لقد اعتدنا أن نرقص معاً فى الليل، وكنت أحلم بأن انتزعها من زوجها وأتزوج

أنا بها لقد أعطيتها مائة روبية لم تزل فى ذمتها».

«ها هي نقودك .. خذها» قالها أحدهم مسلماً إياه الروبيات المائة.

«لا بهم من أخذ مالي، طالما أنها قد أحضرت وسلمت لي، لسوف أكون سعيداً، وإلا ما كنت لو لم يحدث، ولأسقطت الناس من فوق الجسر، ولقذفت بهم إلى الخلاء وهم يجمعون سيقان القش من سفح الجبل، ولو لم أكن راضياً لألقيت بهم من فوق قمم الأشجار وهم يحاولون تقليمها» وبعد أن أتم كلامه، بدأ مرة أخرى في العويل.

فسأله خاله «يا ولدي .. هل من شيء آخر يسبب تعاستك؟ لقد رعيت حيواناتي مقابل لا شيء، ولقد رتبت لك أمر زواجك - فما الذي يجعلك تعساً غير ذلك».

«استمع لي يا خالي، لقد أعطيتني معطى ورضيت بذلك، ولكنني عملت في إسطنبول بلا مقابل، كما عملت في حقولك، وبذرت الحب بمهرزتك، خالي .. كم تنوى أن تعطيني الآن مقابل ذلك؟ إن كنت تنوى أن تعطيني شيئاً فاعطني إياه الآن، فإن لم تعطيني فلن أكون سعيداً، وأبدأ لن أدعك تمضي بكل هذا».

وسأل الخال «حسناً يا ابن شقيقتي، أنا لا أتفيا غير سعادتك، فكم تريد»

«خالي .. أنا لا أطالب بأي شيء، إن كنت تريد أن تهبنى شيئاً فاعطينيه، فإن رضيت به فسأقول لك إنني راضٍ، وإن لم أرض فسأقول لك ذلك»

وعندما أتم الميث عبارته الأخيرة قال له الخال :

«إصغ إلي .. ليس لدى الكثير، ولقد رتبت لك زواجك، ومن ثم سأمنحك خمسمائة روبية» وأخرج من جيبه خمسمائة روبية..

«حسناً يا خالي .. إن أعطيتني هذه الروبيات الخمسمائة فسأكون سعيداً، ولن يكون لدي ما أقوله ضدك يا خالي، ولن يكون هناك مجال للندم عل ما فات» قالها الميث لخاله.

فقال له الخال «إن كان هناك شيء آخر يسبب كدرك، فقله فوراً»

فقال الميث «أنا راضٍ» وصعد فوق الخزانة وجلس وهو يبكي «لقد أخذت أحد أقراط خالتي وأعطيته لامرأة من خيبنج Khebang في الوادي : فهل أعادته أم لا .. الق نظرة على الخزانة يا خالي العزيز .. لقد سرقت وأهديته في السر .. أنا أسف يا خالتي العزيزة ..»

«أوه، لا، يا ابن شقيقتي .. لمن في خيبنج أعطيت الخلق؟» «لقد أعطيته لاحداهن، امرأة من خيبنج، وإن لم تعد لي خلال اليومين أو الثلاثة القادمين، فسوف اصطحبها معي سوف ألقى بها في النهر إذا كانت تقطع سيقان القش، وسوف أناكد من أنها قد

انزلت وسقطت، ولو تسلفت إحدى الأشجار فسأجذبها حتى تسقط!..

وفجأة يرى المرأة وقد جاءت، وتقول له :

« ها هو القرط الذى أعطيتنيه .. لا تنهض من مكانك، سأتركه هنا ». وتضع القرط أمامه.

« حسناً .. الآن وقد أعدتني إلى القرط، فأنا راض، لقد قفزت بالأمس إلى منازلكم وأخذت أدور حولها، لقد القيت بالأغصان ودرجت الصخور، وفتحت أبواب منازلكم على مصاريعها! ألا تذكرون، لا بد وأنكم قد سمعتم » قال الميت ذلك للحضور.

« نعم لقد سمعنا، فقد رفعت الباب مرة واحدة، يوم ..، ولقد عجبت : ما هذا الصوت؟ ولكنى عندما ذهبت لتقصي الأمر لم يكن هناك غير باب مفتوح ولا أحد، وكنا قد سمعنا طبعاً بالشاب .. الذى سقط ومات، لقد عاد ليتلاعب بنا .. هذا ما فكرت فيه، حينئذ عدت إلى سريري، وكان هذا ما صنعه الجميع، ثم انتقلت وراء المنزل وتسببت فى انزلاق الصخرة، بعد ذلك نزلت إلى الشجرة وأخذت تقرع على جذعها بعنف، لقد رقدنا صامتين ونحن نستمع إلى كل هذه الضجة التى أثيرتها ».

وبدأت جميع صديقاته فى خيبنج يتكلمن :

«لقد سعد إلى أعلى منزلنا وانحنى بقوة على ذراع ماكينة جرش الحبوب .. كراش، فسقطت. بعد ذلك وضع حداً فى قدميه ثم انطلق فى أرجاء المكان مطرقاً كرجل يسير، ولكن عندما خرجنا للاستطلاع لم نجد أحداً : غير الضوضاء فحسب، حينئذ قلنا - لقد سمعنا أن صديقنا الشاب من ليجانج قد مات بعد سقوطه من على الجسر، كما قلنا .. لا بد أن يكون هو الذى يقوم بهذه الحيل المحبشة مصطنعاً كل هذه الجليلة، وفى الهزيع الأخير من هذه الليلة راودنى حلم غريب، ظهرت فيه الدماء فى كل مكان، وكانت رأسه ويديه مغطاة بالدماء، ونهض فى الحلم والدماء تتدفق فى كل مكان وبدأ بجوس خلسة فى كافة الأنحاء، لقد عرفت أنه مات بسبب سقوطه من فوق الجسر وها هو يظهر لى فى هذه الأحلام ».

« ولكننا الآن لا تحتفظ بشيء، يخلصك، وليس فى ذمتنا مليماً لك، وليس لدينا ذهبك ولا فضتك، وليس لدينا أى شيء لك، لقد أحضرنا لك معطفاً، واحضرنا لك حداً لك الجديد، ووضعنا المجوهرات أمامك، إن سلاحك هنا، وعكازك أيضاً » هذا ما قاله له الجميع. فيرد عليهم :



« بالرغم من أن خالى أعاد لى كل شىء فلست قائماً بعد »  
قيسألونه ؟

« ما الذى يجعلك تعيشاً ؟ ».

« هناك امرأة أخرى، أخذت بعض مالى ».  
« من ؟ ».

« حسناً، إنها امرأة تعيش فى بيپوثاب Piputhap، فإذا بعثت به إلى، سيكون كل شىء على ما يرام، أما لو لم تفعل فسوف أخذها معى ».

« سوف ترسل أحداً إلى هناك، سنبعث برجل فى طلبها، فإن لم يحضرها، تستطيع حينئذ أن تأخذها معك، دعها تسقط من أعلى شجرة، إجنّبها من قدميها وهى فوق الجسر، ولكن يا ولدى إن جىء بها إليك، فلا تصنع شيئاً » قال ذلك واحد من الأعمام، كان يدعى « أصغر الأشقاء الخمسة ».

« أوافق، فلو جىء بها إلى فلن أقتلها! ولن اصنع شيئاً ». قال هذا واستمر فى البكاء! وعندما كانت دموعه ترتطم بالأرض كانت تحدث صوتاً « كلوب - كلوب »، ومثل الرجل الميت عندما يكون حياً، عندما يعود من الحقول<sup>[3]</sup>... - ويتجه رأساً إلى الخزانة لى يجلس عليها، نجد أن الشامانى الآن - عندما يعود من الرقص بالخارج - يتجه رأساً إلى الصندوق للمجلوس<sup>[3]</sup>... وعند رؤية ذلك فى إن ربة المنزل تفكر : مدحش! لقد كان ابن أختنا عندما كان حياً، معتاداً فعلاً أن يجلس فى هذا المكان، فإذا كان الشامانى يجلس هنا فلا بد أن يكون هوا، إن الكل واثق من ذلك وقلوبهم جميعاً تفيض بالألم، ولا يتوانون عن اعطائه كل ما يريد!!.

ويقول الميت. « منذ الآن فصاعداً، لن أمارس حيلى الخبيثة على أحد أكثر من ذلك، ولن أصنع شيئاً! ولن أنزع شجرة واحدة! والآن وأنا اشعر بالسعادة، والآن وأنا راض قام الرضا فلن أكون سبباً فى أن تتدحرج الأحجار » هكذا يقول لهم.

وفى طريق العودة إلى ليبانج، فإن موتاً وأعمامه كانوا أكثر قلقاً عما كانوا عليه عندما وصلوا، ومرد ذلك إلى أن الميت قد سوى حساباته فى ليصخيم مع كل صديقاته اللاتى غررن به بأمل الزواج، وأى غضب ذاك الذى وأوه والذى اظهره لحاله الذى رجب به عندما جاء إليه بذراعين مفتوحتين، والذى حاول أن يرتب له أمر زواجه، خمسمائة روبية ليجرد أنه كلفه بعمل يسير !! إذن ما هو المبلغ الذى يكفى من أجل البيت والحقول؟ لقد استخدم

موتًا وأعمامه وهم فى طريقهم إلى موطنهم هذه الإشارات لكى يشرعوا فى تصور المبلغ المطلوب منهم أن يدفعوه، لقد فعلوا ذلك إذ سمعوا الشامانى عندما كان ينهى شعيرته يقول للميت «لقد أتممت كل شىء هنا، ولم يعد لك ما تأمل فيه أكثر من ذلك، ولكنهم فى ليبانج سوف يستدعونك عما قريب، وعندما يفعلون ذلك، اذهب اليهم، فعملك ورجال عشيرتك سيلبون كافة مطالبك!».

ومهما يكن الأمر، فهناك شىء واحد يمكن تأكيده، هو أن الميت لم يعد لديه من سبب يحدوه إلى العودة إلى ليمنخيم لكى يوقع لعناته بالأحياء، فقد سويت حساباته لدى أهلها.

# جلسات صغيرة لتحضير الأرواح لشاماني «النجاناصن» الكبير

أفيچينى أ. هيلمكس وناداشدات. كوستيركينا

*Evgeny a. Helimsky & Nadezhd T. Koster kine*

تتسم منطقة سيبيريا بالاتساع وقسوة المناخ، والمناطق المأهولة بالسكان متناثرة تفصل بينها مساحات واسعة، كما أنها قليلة السكان. ويقطن فيها على وجه الخصوص شعب «النجاناصن» فى المنطقة الشمالية من أوراسيا. ويتحدث شعب «النجاناصن» اللغة السامويدية التى تعد فرعاً من مجموعة اللغات الأورالية. ويحيا هذا الشعب على أرخبيل تايمير (٢٠.٠٠٠ كيلو متر مربع)، فى شبه عزلة وتحت ظروف قاسية فى مجموعات متناثرة (لا تزيد المجموعة الواحدة عن ألف نسمة تقريباً).

وهذه الظروف التى يحيا فى ظلها شعب (النجاناصن) هى التى تفسر لنا نوع العلاقات الاجتماعية السائدة بينهم، وكذلك حالة الركود الاقتصادى لمجتمعهم، كما تتميز ثقافتهم بعناصر الثقافة السيبيرية، وخاصة الاعتقاد فى الغيب والأرواح، والدور البارز للشامانية فى حياتهم.

وشامانى النجاناصن يعد أكثر السكان قياماً بواجباته تجاه الأغلبية منهم، كما أنه أحد عناصر السلطة فى المجتمع<sup>(١)</sup>، الذى تتعدد أدواره، فهو بمثابة القسيس، والحكيم، والطبيب، والمعلم، ليس هذا فحسب، بل والموسيقى، والمغنى، والشاعر، والحارس لتراث الأجداد. ويعزو البعض تركيز السلطة فى أعداد قليلة منهم إلى قلة عدد السكان وتركزهم. (الدراسات الانثنوجرافية حددت أكثر من خمس وظائف للشامانى). كما أن كافة المعاملات والاتصالات مع الجماعات الأخرى من السكان تتم من خلال الشامانى، وعلى الرغم من سياسة القهر التى مارستها السلطات السوفيتية فى الفترة من ١٩٣٠ حتى ١٩٦٠ والتى على أثرها لم تجد مجموعات كثيرة من شعوب سيبيريا (الفوجول Vogul، الأوستياك Ostiak، السيلكوب Selkup، الإفينك Evenk، النينيت Nenets) بدأ من إخفاء

---

ترجمة : بدر عقل.

هويتهم، وإنكار وجود شامانيين بينهم، فإن الشامانات بين شعب التجاناصن استمروا يعملون جهاراً، وظلوا المصدر الرئيسى لمعلومات الاثنولوجيين الذين يعملون فى منطقة التامير<sup>(٢)</sup>. مثلما كانوا فى الماضى تماماً.

أما حقيقة أنه لم يعد من الممكن التأكيد على أن الشامانى ما زال يلعب دوراً رئيسياً فى قرى أوست أقام وقولو تشانكا ونوفايا، فهو دليل على التغيير العميق الذى حدث فى المجتمع ككل (ومن سوء الطالع<sup>(٣)</sup> أن هذه التغييرات لا يمكن نقضها) وفى ديسمبر عام ١٩٨٩، توفى الشامانى توبياكو كوستريكين - الذى عرف بين شعب التجاناصن بأنه آخر الشامانيين العظام - إثر حادثة عن عمر يناهز الثانية والستين، وهو سليل أسرة كوستريكين الشامانية الشهيرة<sup>(٤)</sup>. لقد قضى توبياكو Tubiaku حياته يعمل فى فلاحه الأرض فى سهول القطب الشمالى<sup>(٥)</sup> (التندرا) وفى صيد الاسماك وتربية حيوان الرنة، هذا بالطبع بجانب قيامه بهام الشامانى بين شعبه، الأمر الذى عرضه للاعتقال من قبل السلطات حينئذ، حيث قضى فترة الأربعينات وبداية الخمسينات فى السجن تقريباً، ولم يكن اتهامه المباشر هو قيامه بالأنشطة الشامانية، بل إن السبب المعلن وقتها كان استغلاله لخدماته وتلقى الهدايا من غزلان الرنة مقابلها على نحو غير مشروع. وهكذا تلخصت نظرة السلطات إلى وظيفة الشامانى الاجتماعية على أنها «استغلال سيء لخدماته». بعد ذلك بدأ أن الجميع - بما فيهم سكان القرية المرموقون - قد أصبحوا حريصين على ألا يتورطوا معه فى علاقاته مع السلطة.

وفى السنوات الأخيرة من حياة توبياكو خاصة بعد رحيل زوجته عن الحياة، تجنب الحياة العامة وتخلّى عن نشاطاته الشامانية، بل قام ببيع رداءه (عدا بعض المتعلقات الهامة التى احتفظ بها لنفسه) وكذلك طبخته إلى متحف دودينكا الإقليمى وما زالت معروضة به حتى الآن<sup>(٦)</sup>. هذا ولم يحتفظ لنفسه إلا ببعض الأشياء الهامة بالنسبة له مثل التاج الحديدى، والروب الذى ورثه عن أحد الشامانيين الدولجان<sup>(٧)</sup>. وهى الأشياء التى كان يستخدمها فى الجلسات الصغيرة التى كان يعقدها بمنزله فى أوست أقام - Ust Avam، والتى لم تكن تزيد مدتها عن ساعتين أو ثلاث (بينما يمكن أن تستغرق الجلسة العادية عدة أيام) ولا يحضرها إلا المقربون، دون أن يتخللها أى لون من ألوان الاحتفالية التى كانت تتم فى الماضى، مثل الرقص أو القرع بالطبول.

كما أن جلسات تحضير الأرواح التى كان يعقدها كانت تتسم بالموسمية حيث كانت تعقد عند بداية فصل الصيف وعند نهايته، كما كانت تعقد جلسة أخرى فى منتصف فصل الشتاء. وكان حضور، هذه الجلسات مقصوراً على أفراد عائلته. بجانب ذلك كان

عادة ما يرأس تويباكو بعض الاحتفالات فى المناسبات العائلية، أو بمناسبة وصول بعض الضيوف من خارج المنطقة، وكان الهدف الأساسى لهذه الجلسات هو الحفاظ على الروابط الشامانية بالأرواح، بمعنى سوسها، بأكثر مما كان يستهدف تسخيرها فعلاً. ولم يعد تويباكو - بدون رذائه وطبلته - يهتم بعلاج الأمراض الخطيرة أو بالطلبات التافهة للمحيطين به كالبحت عن شىء مفقود. وفى أواخر حياته كان يعمل مع علماء الأثنولوجيا والفلاسفة الذين كانوا يحضرون لأوست - أقام للحديث معه (بخاصة أهنته التى شاركت فى تأليف هذا المقال). ولقد كان تويباكو من المفرمين باستعراض هواهيه، ليس فى الواجبات الشعائرية وإنما فى دوره كمؤد للقصص الملحمية، والأساطير، والتراثيل<sup>(٨)</sup>.

وفى عام ١٩٨٩ أتيت لنا فرصة الاشتراك فى حضور جلستين من هذه الجلسات التى كان يعقدها تويباكو، ولقد تمكنا من تسجيلهما، ونسخ كلمات التراتيل<sup>(٩)</sup> التى تعد جوهر هذه الجلسات، وسوف تقتصر هنا على تحديد الملامح الرئيسية لتلك الجلسات وتحليل بعض من عناصرها.

### الأرواح الشامانية :

إن جوهر هذه الجلسات المحدودة كان يتجلى فى تلك القدرة التى كان يتمتع بها الشامانى على تجسيد الأرواح، كما أن هذه الجلسات قد خلت من أى عناصر مسرحية كذلك التى كانت تتخلل الجلسات الكبيرة من قرع طبول، ورقص، وحيل سحرية، كان يجعلها تبدو مهيبة وجليلة للحاضرين.

تبدأ الأرواح فى الكلام من خلال الشامانى، وتتحاور مع المشاهدين، وتتنبأ بالمستقبل، ثم بالتضرع والدعاء للحاضرين ... ومع استمرار الجلسة وتساعد التراتيل فى لحنها البشرى الرخيم، يتعرف الحاضرون على الروح، سواء بتقديدها نفسها لهم مباشرة أو من خلال تعديدها لاسلافها، وكان كل ما يصدر عنها يترنم به فى صيغة غير شعرية تخضع عادة لوزن دقيق ولا يتصور أنها تصدر عن الروح.

لقد كان الشامانى فى هذه الجلسات يقوم بمهمتين، الأولى هى قيادته للجلسة وتنظيمها، أما الثانية فهى القيام بدور الوسيط التى تعبر الأرواح عن نفسها من خلاله.

وقد كان الانتقال من دور إلى آخر يتم حسب وضع غطاء الرأس المهدب على رأس الشامانى الذى يعرف به السيميدي Symidi، فعندما ينسدل الغطاء (الطرحة) ويغطى عيون الشامانى، فإن هذا يعنى انفصاله عن العالم الدنيوى، ويتحول ساعتها إلى ما يشبه الشاشة، حيث يكون مهيماً لاستقبال كل ما تبثه الأرواح التى تقمصت جسده، وعندما

تأتى التراتيل إلى نهايتها ترفع الطرحة. ويبدأ فى العودة إلى حالته الطبيعية. ويعود إليه صوته العادى، ويصدر بعض التعليمات الضرورية، وإذا اقتضى الأمر فإنه يرقد على الأرض طالباً الراحة.

وكان تويباكو - دون ردائه وطبلته - قادراً فحسب على أن تتجسد فيه الأرواح التى تربط بها علاقات حميمة. وفى هذه الدراسة سوف نقوم بوصف «روحين» من الأرواح التى كانت تشارك فى هذه الجلسات. إن الروح الأولى تدعى نيكولاس آيرونهورس -Niko las Iron Horse أو ميكولوشكا باسا دندوا Mikulushka Basa Dindua الذى كان يدعو تويباكو «الرب الروسى»، وقد بدأت هذه الروح فى تقديم نفسها إلى الحاضرين بكلمات تحمل دلالات وإشارات تنم عن علاقتها بالنظام السوفيتى، مثل أنا «الحصان الحديدي» مثل السلطة السوفيتية» (١/٢/٣-١١). أو أنا حامل اسم السلطة السوفيتية العظمى (١/٢/٢)، وفى إحدى المرات أطلق على نفسه اسم «الصفيق» وفى مرة أخرى «الموثوق به» ملمحاً بذلك إلى حقيقة أنه ليس هناك ما يمكن أخفاؤه أو ما يمكن الشعور إزاءه بالخجل من حضرته. وبعد المقطع الثامن من الترتيلة، بدأت الروح الثانية فى الكلام وكانت تدعى هوتيرى Hoterie، وقد قامت بترديد الكلمات التالية : ميكولوشكا آيرون هورس Mikulushka Iron Horse : إنه يحمل جوازاً للتردد على أى مكان، وباعت الحياة فى بلدتها الأولى، (أعنى أن هذا قد حدث له)، إنه رعى الأعظم المهيمن على كل شىء. مانع القوة للخيال والمتحكم فى نسمة الهواء اليومية، إنه القانون (٢/٢٩/٣-٩)، وقد ختم كلامه بالقول ... إن هناك الآلاف من الرجال القولاذيين، الآلاف من الروس الحديديين، المصدر لكل الآلات (٢/٣٠/١٠-١٢).

وكان الملفت للنظر هنا تكرار العديد من الكلمات ذات الأصول الروسية وغلبة الحقائق المعاصرة - فى مسائل النذور - مثل : (الصلابة - الثقة فى محركات القوارب - الطبيعة السرمدية لجواز المرور وهو ما يشير بصورة مجازية إلى طول العمر).

إن الجزء الأكبر من هذا النص يعزى إلى هوتيرى الذى يعتبر تابع تويباكو الخارجى، ويوصف هوتيرى بأنه أحد ذكور حيوان الرنة، الذى يسير على ثمانى أرجل وليس على أربع، وأنه لا يحل إلا فى شاماني أسرة كوستركين<sup>(١٢)</sup>. ولقد كانت التراتيل التى يقوم بترديدها تهدف إلى أن تحمل البركة فى هذه العائلة بأكملها وفى كل فرد منها بشكل خاص. كما أن هوتيرى قد اضاف إلى اسمه العديد من الألقاب<sup>(١٣)</sup>. حتى يستطيع التكيف مع كل مناسبة أو مع المواقف المختلفة التى يواجهها فى الحياة (فحل الماء، صقر النهر، الحياة،

وتد الأرض .....).

وفى نفس الجلسة يطلب هوتيرى عون ثلاثة من آلهة الهوشتيل Hoshitele (من كلمة Hoshi التى تعنى ضربة أو لكمة وHoshita بمعنى يضرب أو يلطم) التى يتوجه إليها قائلاً «لقد اقتربت منى ثلاثة من آلهة الهوشتيل، ورغم أننى ابن الله، إلا أننى لا أقدر على درء لطماتها، (٢/٨٠ - ١١)»... وعند مقدم هذه الآلهة يتغير اللحن، على الرغم من أنها لا تفعل شيئاً مغايراً أو مستقلاً عما يفعله هوتيرى. وحسب ما يقول تويياكو فإن الأول سيامى بيتيمى Seimibtimi (من كلمة Seimi بمعنى عين) ليس له عيون ولكنه ذو بصيرة نافذة، أما الثانى فيدعى كويتومو Koubtummu (من كلمة Kou بمعنى أذن) وهو يسمع كل شيء لكنه بدون أذنين، أما الثالث والأخير فهو نجانج أوتومو Ngangabtumu (من كلمة Ngan بمعنى فم) الذى يتحدث عن كل شيء لكن بدون فم. وهكذا فإن الآلهة الثلاثة تعد مصادر معرفة هوتيرى وهى فى خدمته تحيطه بكل شيء.

ولم يكن تويياكو يعانى من أية مشكلة عند استدعائه لكل من ميكولوشكا وهوتيرى، كما كان دائم التشديد على أن كليهما دائماً رهن إشارته، وأنهما يصطحبانه أينما ذهب، سواء إلى نوغو سيبرسك أو حتى موسكرو، كما كان يشير إلى أن الحصان الحديدى يبيت فوق اسطح المنازل (الحصان الحديدى يظهر هناك له بنفسه).

وبما هو جدير بالذكر أن التراتيل التى يتم انشادها، تذكر أرواحاً أخرى (من بينها بعضاً من الأرواح التابعة لتويياكو<sup>(١٤)</sup>)، بالرغم من أن هذه الأرواح لا تقدم نفسها فى الجلسة، كما أن هذه الأرواح تضم الاسماء الخمسة للشمانات العظام senghelangke Ngedimlemi المقصود بها الأجداد الخمسة للشامانى).

الله الذى يخطط حدود الأرض، الله مالك النهار - (إله الشمس) وبنات الشمس السبع - ويقوم تويياكو بتلاوة التعاويذ المختلفة الخاصة بهم وذلك على النحو التالى :

دع جلستى اليوم .....

تبلغ مسامع .....

الإله الذى يرسم حدود الأرض .....

(٢/٥٨ - ٦٠).

اللب الأسود يرنو ببصره من حولك .....

الدب الأبيض يشخص ببصره إليك .....

اشمل برعايتك كل دورى حيثما تمضي.

وبارك أولادى وكل من أعول ..... (١٩/١٧/١ - ٢٣).

وغالباً ما يكون الغرض من هذه التمويذة التى يرددها هوتيرى هو إبعاد الأنشطة الشريرة لكوتور Koture (من كوتو بمعنى يقتل) أو سيريد Sirede (من Sirede، الصقيع، إله العالم السفلى شديد البرودة، أرض الموتى) وهما رباً الشرور.

لا تسمح لأرواح ابنائى الثمينة (أن تكون قصيرة فيقبضها.

كوتور وسيريد (٩٣/٣/١ - ٩٤).

ودع كوتور وسيريد يُخلّيان سبيل ولدى.

كى يكون نذراً لهذه الأرض (٢٩/١٧/١) (١٥).

وقد شارك فى الجلسة التى عقدت فى ١١ أغسطس ١٩٨٩، الأخ الأصغر لتوبياكو، بوريس Boris وزوجته، وسانديياكو Sandimiaku الذى قام بدور المساعد له بالاشتراك مع ابنته<sup>(١٦)</sup> ناديشدا دينيمياكو Nadeshda Dinimiaku وزوجها أناتولى بوبكوف Anatoly Bobkov، هذا بالإضافة إلى عدد من الأغراب منهم (ترينو أوياما Triinu Oyamaa وأدو لينتروب Ado Lintrop، وهيندريك ريلف Hendrik Relve من استونيا وأوكسانا دويجا نساكيا ويورى شيكين من نوفا سيبيرسك وأفيجينى هيليمسكى Evgeny Himsky من موسكو).

لقد أحضرت مستلزمات الجلسة - القراء من رأس دب أبيض وآخر بنى (أو أسود) إلى جانب طرحة الشامانى، كلها أحضرت من المستودع الكائن بجوار المنزل والذى تخزن فيه كل اكسسوارات الطقوس. وأصدر توبياكو تعليماته لمساعديه بشأن الأماكن التى ترتب فيها الأشياء وأخذ مكانه إلى جوارهم، ووضع طرحته على رأسه (وقد رُفعت أهدابها) وارتنى معطفه وعلق قلادته، وأمسك بعضاً من السنديان قد حفر عليها قناع الشيطان<sup>(١٧)</sup>، وقطعت زجاجة الفودكا التى أحضرها الضيوف، وأخذ يرذ بعض محتوياتها بضمه على مستلزمات الشعيرة، ثم شرب قدراً منها وأدارها على مساعديه الإثنين (تكرر هذه العملية عدة مرات خلال الجلسة حتى تفرغ الزجاجة فى النهاية).

ثم تعالت حناجر المشاركين بالنداء لعدة دقائق على الأرواح فى تضريع «نوك Neuk»<sup>(١٨)</sup>. بينما يترنم المساعدان بلحن بلا كلمات لاستدعاء الأرواح .. فى هذه



اللحظة اسدل تويماكو شوايب طرحة رأسه على عينه بينما ارتفع صوته بالتراتيل والغناء عندما شاهد «بيصيرته» حضور الأرواح ... كانت التراتيل مؤلفة من شطرات مختلفة الأطوال، وبين كل شطرة وأخرى يعود لدوره البشرى فيصغى إلى عهود المشاركين التي يقطعونها على أنفسهم وعلى الإجابات التي يعطونها على الاسئلة التي تطرحها الأرواح. كانت كل شطرة تبدأ بلامزة ضرورية ! Temeeni ! Temeeni تؤدي بلحن خاص بكل روح على حدة، كما لو كانت تدعوها للظهور، لقد كانت الشطرتان الأوليان تهتفان باسم «ميكلو شكا» (الحصان القولاذي) أما باقي الشطرات فكانت تهتف باسم «هوتيري» ... (مسحلت الآلهة الثلاثة)، وفيما يلي تسجيل لما دار في هذه الجلسة :

١ - بصوت جهورى، تم الإعلان عن حضور «ميكولوشكا» وما إن فرغ من تحية الحاضرين، حتى أعلن عن قلقه واضطرابه من أفعال «هويكوف» (٧٠). خاصة تلك الواقعة الأخيرة عندما خرج إلى شوارع القرية يطلق النار من بندقيته فى غضب، الأمر الذى كان يمكن أن يتسبب له فى مشاكل كثيرة، وقد طلب «ميكولوشكا» أن يعد «هويكوف» بالآ يعود إلى هذا الأمر مرة أخرى، وقد بدأ الأخير وقد أذعن لرغباته.

٢ - بعد ذلك توجه «ميكولوشكا» إلى الحاضرين بأن يبسط كل منهم طلباته، وراح كل منهم - بعد أن يقوم بالطرق على الأشياء التى تستخدم فى الشعيرة بعضاً خاصة - فى بسط أمنياته أمنياتها - بعضهم بلغة الناجاتاصن وبعضهم باللغة الروسية - بالنسبة للحياة والعمل والصحة.

٣ - بعد ذلك يظهر هوتيري ويطلب لقاء الضيوف (يتلو ذلك تبادل قصير للأسئلة والإجابات) وبعد بتخليص هويكوف ومساعدته فى السيطرة على أعصابه، أنا لن أذع قلب كوتور الذى يفيض غضباً وموجدة بأن يقضى ليلته بيتنا (٤٠/٣-٤١). وفى مونولوج طويل يتشفع للمشمولين برعايته محاولاً أن يكفل لهم الخير والرفاهية فى الأعوام القادمة، ثم ينهى مونولوجه بأن يعد بإعادة ترتيب الأشياء التى تستخدم فى الشعيرة فى وضعها الصحيح، وبعد أن يتم ذلك ينتقل إلى العنصر التالى فى الشعيرة : ألرجم بالغيب.

٤ - إلى «هويكوف» : بالنسبة للعمل سوف تشغل ثلاثة وظائف مختلفة، وإذا حدث لك

ذلك، سوف أشم لك برعايتي، أما إذا لم يحدث ذلك، فعليك أن ترحل عن هذا المكان في غضون عامين. فقام «هويكو» بالتأكد صحة كلمات تويياكو معدداً الأنشطة الثلاثة المشار ولكن الثالثة تطلبت إسهاباً أكبر.

٥ - إلى «هويكو» : الوظيفة الثالثة ستكون من نصيبك، وإذا تحقق ذلك .. فسوف نجيا حتى ترى أولادك وقد صاروا رجالاً ...

٦ - إلى، «دينيمياكو» زوجة «هويكو» لقد أصابك الجزع والهلع عندما أطلق زوجك بندقيته .. لكنى أعدك بالعمل على أن لا يتعرض للسجن جزاء ما أقترف.

٧ - إلى «بيانديياكو» ... هناك شيء لا تريد الإقصاص عنه .. فإن كان الأمر كذلك .. فلا تقلق فلن تفقد أحداً من عائلتك.

٨ - إلى سانديياكو : لقد احتدم الجدل بينك وبين أحد الأشخاص في العمل ... فإذا كان هذا قد وقع ... فهذه بشرى، فسيطول بك العصر حتى تصيرى جدة.

٩ - إلى يوري شايبكين : لقد احتجزوك مرتين في الطريق وأنت قادم من «نوفوسيبيرك»، كما أن في حوزتك وثيقة غاية في الأهمية، إذا كان ذلك صحيحاً فأبشر فسيكون لك مستقبل باهر.

١٠ - إلى ي. هيلمسكى : يملؤك قلق وهم بسبب أمرين وقعا في موسكو وما زالا بدون حل، فإذا كان الأمر كذلك، اطمئن فموقفك قانوني ومركزك سليم.

١١ - إلى و. دوزنسكايا : لقد تشاجرت مع أحد الاشخاص في «نوفوسيبيرسك»، إذا كان ذلك قد حدث، فأبشر فلن تنقرض سلالتك، وستمتد بها الحياة حتى يفنى الجنس البشرى.

١٢ - يظهر «هوتيرى» مرة أخرى (هذه المرة باسم «وتد الأرض»، المستول عن تهجيت البشر بعالم الأرض)، معلناً عن رغبته في الحديث إلى الضيوف القادمين من استونيا الذين قد تعرف عليهم من قبل.

١٣ - إلى الإستونيين : «إن واحداً منكم يحمل وثيقة قديمة»، والواضح أن «أ. لنتروپ» قد أحضر كتاباً يتعلق بالرموز القديمة.

١٤ - إلى ت. أوياما : إنك تقوم بعملين مختلفين، فإذا كان الأمر كذلك فسوف يكون بيننا تعاوناً مشعر.

١٥ - إلى ه. ريلف : لقد حضرت إلى هنا مكان شخص آخر.

١٦ - يؤكد هوتيرى صحة جلسته، ويتنبأ بأن التقاليد الشامانية سوف تختفى عما قريب، وأن «بيانديياكو» الأخ الأصغر «لتويياكو» سيكون مثلها الأخير. على الرغم من كونه ليس شامانياً، لكنه سيمارس ذلك بحكم خبرته كتوييتوشى Tebtushi. إن أيام الشامانية ومخاطبة الأرواح سوف تولى قريباً، ولن يعصف الجنون بأى طفل كى يحل محلى (٢١)، وسوف أجمع كل الأرواح من قرنائى فى قمقم أخفیه، ولن يظل قائماً سوى القانونان السوفيتى، ولن يكون مقدور أحد باستثناء «ابنى» أن يتذكر ما أتى به الآباء والأمهات، ثم يضيف والده (٢٢). «طالما بقى هناك - سواء أكان قاطناً فى الأراضى السبع أو حتى بيانديياكو نفسه - من يواصل مخاطبة التماثيل الصغيرة، فسوف تظالعكم عيون بيانديياكو» (٩/١٦/١ - ١٦).

١٧ - وعندما تقترب الجلسة. من نهايتها يتحدث «هوتيرى» بفخر عن نجاحها. ثم يبدأ فى التضرع، (يردد الدعاء بأن يعم الخير والرخاء) .. ويوجه خطاباً إلى كل من «كوتير» و «سيريد» ثم يعلن عن عزمه على الراحة حتى موعد الجلسة القادمة. متخذاً من حزمة الأوراق الموجودة بجوار «هرى شايكين» وسادة له، بعد ذلك يطلب من الحاضرين مغادرة المكان، «والتطلع إلى السماء من ناحية المشرق، حيث تظهر بها تشكيلات رائعة من السحاب».

عقدت الجلسة الثانية يوم ١٨ أغسطس ١٩٨٩، ولم يكن هناك ثمة خلاقات كثيرة فى عملية الإعداد من الجلسة السابقة، إلا فى بعض التفاصيل القليلة، أما الحاضرون فكانوا تقريباً نفس الحاضرين وكان الاختلاف الوحيد هو حضور «ليونيد ابن تويياكو» الذى أحضر زوجته كذلك بدلاً من «نادينا كوستركينا وزوجها» .. (٣١ - ٣٦). وكانت الشرطة الأولى والنسب الأخيرة من الترتيلة موجهة إلى «ميكلوشكا» الحصان الحديدى، أما باقى الشرطت فموجهة إلى هوتيرى .. وفيما يلى محتوى ما دار فى هذه الجلسة:

١ - «ميكلوشكا» يعبر عن فرحته لدى رؤيته للتماثيل الصغيرة ثم يترك المجال «لهوتيرى».

٢ - يهذى «هوتيرى» علم رضائه عن «ليونيد» بسبب غيابه عن الجلسة الماضية طالما أن ذلك يهون من مقام التوييتوشى، وقد تفسيراً لهذا الغياب لأن «الأصوات التى صدرت عن أخيك الأكبر وعن أختك لم تكن شافية بالنسبة للألوهة» (٢٣). (٨-٧/٢/٢)

٣ - يواصل «هوتيرى» حديثه إلى ليونيد «أنك لم تقل بأنك قد ذهبت بعيداً»، «كان على ليونيد أن يعترف بأنه قد ذهب إلى مدينة «نورلسك» دون موافقة أبيه أو علمه».

- ٤ - يستحسن «هوتيرى» صدق ليونيد ثم تبدأ عملية التنبؤ، أو الكشف .. التماثيل لم توضع فى مكانها الصحيح هذه المرة ..
- ٥ - يوجه كلامه إلى «ليونيد» قائلاً : لقد غيرت طريق رحلتك فإذا كان الأمر كذلك .. فلن يربأ لديك بأية معن حتى يبلغا سن النضج.
- ٦ - يستمر فى توجيه كلامه إلى «ليونيد» - إنك لم تعد إلا لأتاك سمعت شيئاً ما كان وراء عودتك من رحلتك .. على أية حال اطمئن سوف تحيا حتى ترى «كاتاراكو» ابتك وقد صار ياقعاً، ويشغل وظيفة محترمة.
- ٧ - يواصل حديثه إلى «ليونيد» .. لقد صار جدل شديد فى بيتك فيما بعد، فإذا كان الأمر كذلك .. فسوف آخذ بيدك عبر الحياة كأب.
- ٨ - فى هذه المرة يدير دفة الحديث موجهاً كلامه إلى «سقيتلاتا» ... لقد شاهدت شيئاً فى رحلتك أصابك بالدهشة، فإذا كان الأمر كذلك فأبشرى، فلسوف تستمرين فى الإنجاب حتى أروى العمر. (لم تدرك سقيتلاتا مغزى هذه الكلمات، وترددت فى تأكيد روايته).
- ٩ - يستمر فى الحديث إليها ... عندما عدت سمعت شيئاً ضائقك .. (تظل سقيتلاتا على موقفها السابق) ..
- ١٠ - إلا أنه يستمر فى نهجه لها .. لقد قمت باستبدال ملابسك ثلاث مرات خلال اليوم ... وإذا كان الأمر كذلك .. فأبشرى .. فسيطول بك العمر حتى تكتحل عينك برأى بناتك الثلاث وهن يافعات ...
- ١١ - يوجه كلامه هذه المرة إلى «هباننغياكو» .. لقد مر يومان الآن ... وأنت تحترق بنار تلك المشكلة التى يؤزقك حلها ... لكن أبشر سيطول بك العمر حتى تصير جداً كبيراً.
- ١٢ - يتوجه إلى أحد الحاضرين ويدعى «ه» ويلقى «... آه .. لقد بذلت ثلاث محاولات ... حتى تمكنت من الحصول على زجاجة الفودكا التى أحضرتها ...
- ١٣ - الكلام هذه المرة إلى «ى. شايكن» ... لقد عثرت على شئ فقد منك فى الماضى ... فإذا كان الأمر كذلك ... فسوف تبقى فى «نوفوسيبيرك» حتى نهاية العمر، فإن لم يحدث ذلك ... فسأعمل على تغيير مسار حياتك عام (١٩٩٠).
- ١٤ - يتوجه إلى «ت. هيلينسكى» «لقد دخلت فى مناقشة بشأن الجلسة الأخيرة».
- ١٥ - يوجه الكلام هذه المرة إلى «أ. ليتنروب» .. آه .. لقد قمت بتغيير آلة تصوير الفيديو التى تملكها ...

- ١٦ - إلى «دويزنسكايا» .. أنت فى ورطة كبيرة .. تتعلق بشىء ما فى عملك.
- ١٧ - إلى ت.أومايا منذ يومين وأنت تفتشين داخلك عن كلمة ما .. أنت فى أشد الحاجة إليها، أومايا تنكر ذلك.
- ١٨ - مواصلاً كلامه إلى «ت. أومايا» أنت تزاولين عملين مختلفين، فإذا كان ذلك صحيحاً. فإن حظك السعيد سيمتد ليشمل هؤلاء الاعزاء لدى. (نلاحظ أن نبوءة مماثلة قد صدرت له فى الجلسة السابقة، رقم ١٤).
- ١٩ - مواصلاً حديثه إليها ... لقد أحبتك ثلاث شخصيات من جنسيات مختلفة، فإذا كان ذلك حقاً ... فإن حظ ضيوفنا السعيد سوف يرعى زيادة الأسر الموجودة معنا هنا ...
- ٢٠ - يعود فيوجه كلامه إلى «ليونيد» ... عند مغادرتك للبيت اليوم .. لم تقل سوى كلمة واحدة .. فإن كان هذا حقاً، فسوف امتح بركتى لكل الأرض حتى الربيع القادم.
- ٢١ - يبدو هوتيرى راض كل الرضا بنتائج نبوءاته.
- ٢٢ - ثم راح «هوتيرى» فى مونولوج طويل يبتهل للأرض ... والقمر .. (كوتير، سيرادى) ويتضرع للرب الذي يخطط الأرض، وللأزرة الأم، ولآباء حيوان الرنة، وللليل القطب، وللبتين لدوره فى تأسيس الدولة السوفيتية، ولآله النهار، ولبنات الشمس السبع وآباء الدببة .. لقد كان الهدف الأساسى من هذه الابتهالات والتوسلات هو تأكيد سلامة ليونيد وسفيتلاتا اللذين كانا على وشك مغادرة المكان لصيد حيوان الرنة (٢٤). ... بعد ذلك يقترح هوتيرى على اصدقائه أن يعتمدوا على القوى المائية التى ينتمى إليها بوصفه «فعل الماء» بالمولد ويتنبأ بأن .. «هناك سحابة قادمة من الغرب ... وإذا كان الأمر كذلك .. فسوف غمر بسنين عجاف، لكن المعاناة لن تكون شديدة». بعد هذه الكلمات يهب الحاضرون إلى الخارج لكى يشاهدوا السماء، ولم يكن ذلك بالطبع إلا محاولة للتأكد من صدق نبوءاته ..
- ٢٣ - بعد «هوتيرى» الحاضرين .. والفضل يعود إلى دقة نبوءاته .. بأن أية أخطار تهددهم سيتم تجاوزها بسلام.
- ٢٤ - يعبر «هوتيرى» عن رضاه عن أداء «توييتوشى» الخاص به ثم يتوجه بالنصيحة إلى ، سفيتلاتا بالأ تعود من رحلتها للصيد إلا ومعها زوجها، ثم يعلن الحاضرين بأنه نرى أن يعقد جلسة أخرى فى نوفمبر فى أثناء العطلة، ثم يطلب من «ليونيد» أن يناجى التماثيل، وأن يعدها بتحقيق رغباتها. بعد هذا يتابع هوتيرى تنبؤاته.

- ٢٥ - يوجه كلامه إلى ليونيد ... أنت تعرف ثلاثة مواقع للصيد .. فإذا كان الأمر كذلك .. فسوف تصيب خيراً كثيراً فى صيد الرنة.
- ٢٦ - إلى «بياند يياكو» أنت تعنى جيداً مضمون المناقشات الهامة، فإذا كان ذلك كذلك .. فلن أقع فى أخطاء صيفاً أو شتاءً .
- ٢٧ - إلى سثيتلاتا .. هناك شىء ما تخافين منه ... فإذا كان الأمر هكذا ... فسوف ترزقين بطفل جديد.
- ٢٨ - إلى جميع الحاضرين .. «سوف يشهد الطقس تغيراً جذرياً فى نهار الغد، .. فإن وقع ذلك فأهشروا جميعاً .. فستعيشون حتى سن التقاعد.
- ٢٩ - ينصح «هوتيرى» المشاركين بأن يقوموا بالترتيل مع ميكولشكا.
- ٣٠ - يوبخ «هوتيرى» «ليونيد» لأنه لم يقدم لميكولشكا واجبات الضيافة (٢٥). وبعد أن عدد قوى وقدرات «ميكولشكا» أعلن «هوتيرى» عن عزمه على الرقاد حيث أنه قد وفى بالمطلوب منه.
- ٣١ - ينتهأ ميكولشكا بأن رياح الغد سوف تختلف فى الصباح عنها فى المساء، (هو هنا يعيد نبوءة «هوتيرى» رقم ٢٨). فإذا وقع ذلك فلن يتحمل المشاركون ألم الفشل، أما «ليونيد» فسوف يتمكن من الاستفادة من المزايا الجديدة لموتور قاربه.
- ٣٢ - يوجه كلامه إلى «ليونيد» .. لقد ألقيت على أحدهم نظرة نارية .. فإذا كان هذا قد وقع فلن تتفصل أبداً عن جواز مرورك.
- ٣٣ - يستدعى «ميكولشكا» الأسلاف الشامانيين الخمسة طالباً العون والمساعدة.
- ٣٤ - ومن خلال الوصف الذى قام به «ليونيد» يتعرف «ميكولشكا» على تعويذة الشر «لكوتور» ، ثم يوجه كلامه إلى «ليونيد» «إن موتور قارب الصيد المملوك لك، يتكون من أجزاء أربعة .. فإذا كان ذلك صحيحاً ... فسوف تظل تحتفظ به دوماً».
- ٣٥ - ثم يواصل حديثه إلى «ليونيد» ... لا تنس أن تقدم لى الشراب ... وأعلم أنه خلال رحلتك سوف تتوقف مرتين .. فإذا حدث ذلك، فسوف تحكم مستقبلك وتلكه فى الصيف والشتاء ..
- ٣٦ - يعلن «ميكولشكا» عن رضائه ويختتم الجلسة طالباً رفع الأدوات الشعائرية المستخدمة.

الأوزان الشعرية والخطاب : وفقاً للدراسات التي تمت مؤخراً على شعوب «السامويد الشمالية» اتضح أنهم يستخدمون وزناً شعرياً في الخطاب المقدس سواء أكانت موجهة إلى القوى الخارقة، أو أن (القوى الخارقة) هي التي أوحى به. (هيلمسكي ١٩٨٩، هيلمسكي ١٩٩٠). ولقد أظهرت الدراسات أن البيت الشعري يتكون في العادة من ثمانى مقاطع مئيرة على أساس وتري .. ويتم الوقوف دائماً عند المقطع الرابع، ولا يختلف هذا الشعر عن الخطاب العادى الذى لا وزن فيه فحسب، ولكنه يختلف عن كافة الأوزان الشعرية فى الأنواع الشعرية الأخرى (الملحمى أو الغنائى، أو الأغانى العادية) التى يسودها التفعيل السداسى، ويستخدم الشعر الثمانى المقاطع بشكل صارم فى التراتيل الشامانية فى منطقة «نانية»، والتى قام بدراستها (كاسترين وليتسالو فى ١٩٤٠ - ٣٠٢ - ٤٠٢ - ثم ليتسالو ١٩٤٧ - ٤٦٩ - ٥٤٥). ويمكن ملاحظة وجوده أيضاً فى تسجيلاتنا - وإن كان أقل صرامة فى الاستخدام - فإلى جوار الفقرات الطويلة المولقة من أبيات سداسية متناسقة، فهناك أبيات غير موزونة تزيد غالباً عن المقاطع الثمانية العادية، مثل:

لا بيسكاكو دينمياكو      يا دينمياكو الأصغر  
ماتا سولى ووا ناجيمتو      لماذا سمع صياحك.

دالى ميلتينو سبع بوليهيا ؟ على مدى الأيام الثلاثة الماضية ؟ (١٨-١٧/١/١١)  
لم يكن «توبياكو» يردد تلك التراتيل الشعرية من هذا النوع عادة من البداية إلى النهاية، بل كان يردد الأبيات بصورة سريعة حتى تتواءم مع طول الجملة الموسيقية. وبالإضافة إلى ذلك كانت توجد جمل موسيقية قليلة تتألف من اثنين أو ثلاثة أبيات ذات ثمانى مقاطع (انظر الاستشهاد الرابع من جلسة ١٨ أغسطس). ولقد كان واضحاً أن تقصير الأبيات التى كان يرددها المغنى إما كانت لتوفير الوقت حتى لا تطول الجلسة، ودون أن تنتهك القواعد التى تحكم الخطاب المقدس فى نفس الوقت. ومع ذلك فإن الأبيات ثمانية المقاطع تشكل حوالى ٩٠٪ من التراتيل، وقد كانت صيغ التضريع تلتزم بالوزن على نحو صارم (على عكس الإنفادات التنبؤية والحكم على مشكلات الحياة اليومية التى تُعزى إلى الأزواج). وتتألف صيغ التضريع فى الحقيقة من تعبيرات مصطلح عليها، بينما كانت الأجزاء الأخرى من الترتيلة نتاج إبداع شعري ابن لحظته، تمليه ظروف الجلسة نفسها، لاحظ المقتطفات التالية من الأشعار التى كانت تتكرر عبر التسجيلات.

- ناجاي بوجومو

احضر .. ودعنا نلتق بالحقيقة .

(٢٩/١/١ - ٣٢/١/١ - ٦/١٣/١)

- تيندى سيبولايون

فإن خُذت (٩/١٣/٢/١١/٧/١)

نيسديتاسى .. موندى كيم لقد بدأت فى تصويب الوضع

(١٩٢/٢٢/٣-١٠/٧/١)

- سينهيلاتكا نيديلمى ..

الشامان الخمسة .. العظام ...

(٣٠/١/١-٣٢/٣/١-٨/١/٢-٢/٢٢/٢)

وتعتبر التراتيل برهاناً واضحاً على فن القصيدة المرتجل، ومن الأمثلة الدالة على الارتجال، تلك الضوضاء التى قطعت علينا عملنا فى الجلسة الأولى، والتى كانت تصدر من أحد الشقق المجاورة بسبب عمليات الإصلاح التى كانت تجرى فيها والتى ما إن توقفت حتى تم استئناف الجلسة من جديد، بهذه الكلمات (وهى تطابق القواعد الوزنية للتراتيل السابقة) .. «عندما يأتى اليوم الذى ترتفع فيه ذرية أبناء أبنائى إلى المستوى الروحى لهذا اليوم ... أتوسل إليك ألا تعكر صفو هذا اليوم بضوضاء المطرقة والبلطة التى دوت قبالتى ... وأتضرع إليك ألا تجعل هذه الضوضاء تحلق فوق رؤوس أولادى.. أو تغشى أسماعهم» (٨٩-٨٢/٣/١). (تحمل هذه الأبيات إبهاماً بالضجة التى تحدث عند خلق صندوق للمسامير).

وهكذا نجح الشامانى أن يجد التعبيرات المجازية التى يخرج بها من حالة الضوضاء التى أحاطت بالجلسة، حيث قام يردد بعضاً من الطقوس التى يؤديها، والتى تبنى فيها طول العمر للحاضرين.

وبشكل عام، فإن كلمات التراتيل محملة دائماً بالانطباعات والصور البلاغية النابضة .. والأفكار المجردة التى يتم تداولها مثل النجاح، الازدهار، المرح، ... يوحى بها من خلال ظواهر طبيعية وبيولوجية ومن خلال الأحداث اليومية أيضاً

فعلى سبيل المثال، «سوف ألقى العون والمساعدة فى مكان ما .. عبر طريقين .. يستخدماه الطير سواء هذا الذى يتبعونه فى العودة إلى هذا المكان أو ذاك الذى يستخدمونه فى الرحيل إلى ما وراء البحار» (٨٣-٨١/٢٢/٢). «وعندما أغادر سأختار طريقاً يشبه طريق الخروج من رحم أمى، الطريق الذى يبدو وكأنه يعدل نفسه إلى طريق الشتاء ثم إلى طريق الصيف ثم إلى طريق خفى» (١١-٩/١٩/٢). «وعندما تطفئ فى السبات سأحول مشكلاتك تحت الوسادة التى تريح عليها رأسك» (٢/٢٧/٢). إن أهم السمات التى تميز اللغة الخاصة بالتراتيل هو الاستخدام المنظم



للتفسيرات في دلالات الألفاظ الفريد في نوعه، (والذي يستخدم في الخطاب المقدس فقط)، بخاصة الأفعال، ونعرض هنا قليلاً من الأمثلة على تلك الاستعارات ذات الدلالة والتي تتضمنها تلك التراتيل : فالفعل تيميرى (يطارد) بمعنى يضيق الوقت، وسيلكىمى «يلطم أو يسوط» بمعنى يتجاهل، وسيمبا «ناعم» بمعنى يخفى، وسيمباركوج «يسوى» بمعنى يبيد، وتينديى «مكان القمر» بمعنى يعانى الهزيمة .. إلخ أما بالنسبة للباقى :

فإن اللغة المستخدمة في جلسات تحضير الأرواح قريبة جداً من لغة الخطاب العادى، بل إنها تشتمل على عدد من المفردات المهجورة أقل بكثير مما نجده في الشعر المصحى الذى ألقاه علينا توبياكو(ينبغى على المرء ألا يعتقد أن المصطلحات الفنية في مسائل الدين والشامانية قديمة على وجه التحديد، بصرف النظر عما قد يعتقده شباب الناجاتانصن الآن لأسباب جد واضحة)، وهناك سمة أخرى للتراتيل الشامانية وهى تفضيل الصيغ التى تراعى قواعد اللغة وذلك ضمناً لقواعد العروض-انظر هيلمسكى ١٩٩١.

عالم الجلسات الروحية، والعالم الواقى (٢٦). يلعب الشامانى دور الوسيط بين الانسان والعالم «فوق الطبيعى»، والجلسات الروحية تهدف إلى تأسيس صلة بين العالمين، ولهذا فإن الخط السردى للتراتيل يتردد ما بين الحياة اليومية وعلاقتها السحرية والعكس بالعكس، وهو ما يفسر أصالة محتويات هذه التراتيل وتعقيدها. ومع ذلك كيف لنا أن نفسر مرجعياتها العديدة للمفاهيم السياسية والإيديولوجية، واستطاداتها التى تفضى إليها «مثل موقف جورباتشوف الذى خلق القوة السوفيتية الحالية، وغو البلاد السكائى الذى خططه لينين وبذل فيه قصاره» (٧٦/٣/١-٨١). أو «اسم الحزب الذى أسسه لينين ولم يزول فعلاً حتى الآن، وعصبة الشيبة الشيوعية (Komsomol) التى أسسها لينين والتى لا تزال صامدة. لا تدع قوى الشر تتحدى قانون السلطة السوفيتية القوى ولا قانونها الأبقى والأسمى مما أسس لينين» (٢٢/٢٢-١١٧-٢٥)، وليس ذلك بالطبع نوعاً من التضرع والدعاء للنظام (الذى ضاع هباء كما رأينا فى نهاية الأمر). إن هذه المرجعيات تنظم موقف الأخيرة تجاه الأيديولوجيات والدين بالنسبة لشعب منفصل - شعب يختلف بوضوح عن شعب الناجاتانصن، ولكنه مع ذلك يستحق الاهتمام والاحترام.

وعلى نفس المستوى فإن هناك غموضاً في تلك العلاقة التى تربط بين الشامانى والأرواح، والتى يعتقد أنها تحمل في جسده، إن الشامانى يظهر فى حالة ذهول تام عما ينشد من تراتيل، إن كلمات مثل «أنا» و«لى» تخرج من فمه، إلا أنها لا تشير إليه

(الذى يشار إليه فى شخص ثالث) بل إلى الروح التى تتكلم من خلاله نوج يومى (رأسى)، نجان كومى (صديقى الشاب)، نيلى ديسى «والد نيلى»-وهو الابن الأكبر لتويياكو-أن أحاديث «هوتيرى» تتضمن كثيراً من العبارات التى يبدو من الطبيعى أن تنسب إلى تويياكو ذاته ومنها على سبيل المثال «إن الطفل الذى سيحل محلى لن يصيبه الجتون» (١٠/١٦/١) السطر السادس عشر من الجلسة التى عقدت فى ١١ أغسطس). ومن الناحية الفعلية فإن الأرواح تعتمد بصورة أساسية على معارف ومعلومات الشامانى، ومن ثم لم تستطع أن تنادى بأحشى استونيا بأسمائهم، حيث لم يتمكن «تويياكو» من التعرف عليهم قبل انعقاد الجلسة. ويدعى تويياكو أنه يجهل ما تحتويه تراتيل الأرواح بسبب حالته العقلية المشوشة أثناء الجلسة، وعلى أي حال فإن تصرفاته وأقواله أثناء الفسحات الواقعة بين أجزاء الترتيلة، وفى نهاية الجلسة، تصنع سبباً للشك.

إن التنبؤ هو المؤشر الأول على أن القوى «فوق الطبيعية» هى التى تعمل أثناء الجلسة، وعلينا أن نعتز بصحة ما يقول تويياكو ودقته، لا فيما يتعلق بحالة السماء أو الظواهر الجوية فقط ولكن أيضاً بمعرفته بالظروف التى لم يكن له علم مسبق بها، مثل حضور هـ. ريلفى بدلاً من شخص آخر (١٥/١)، واستخدام أ./لينتروب كأميراً فيديو مغاية (١٥/٢) (والحقيقة أنها كانت مجهزة بأجزاء من كاميرا أخرى)، وهى أمور تحدث انطباعاً قوياً دون شك، كما أن ما روت الأرواح فيما يتعلق بشئون أسرة كوستركين كانت دقيقة هي الأخرى، بالرغم من أن ذلك قد يكون قائماً على أساس من ملاحظات الشامانى نفسه (مثل تغيير سقيتلاتا لملابسها ثلاث مرات) أو على تحليله لأشياء كان يعرفها سلفاً. وبالنسبة للروايات التنبؤية الأخرى : فكلها عن أحداث يمكن أن تحدث فى حياة أى إنسان - كاخلاقات أو الانتكاسات فى العمل أو الانقطاع عن استكمال رحلة .. إلخ.. وكانت تصاغ على نحو يمكن للشخص الذى يُستهدف بها أن يجد فى تجاربه أو تجاربها الشخصية القريبة حدثاً يناظرها.

خلاصة القول، فإن مسار ونتائج هذه الجلسات الصغيرة أو المحدودة، التى كان تويياكو كوستركين يعقدها توضح الاعتقاد بوجود قوى خارقة للطبيعة قادرة على التأثير فى الناس والأشياء فى العالم المادى.

## الهوامش

١ - طبقاً للملاحظات ميداندورف (Middendorf) خلال الفخرة من (١٨٧٨ : ١٧٠)، فإن السكان المحليين كانوا يقعون تحت التأثير الكامل للشاماني.  
٢ - بوبوف (Bopov) ١٩٣٦ - ١٩٨٤، دولجيك فاينبرج (Dolgikh Fainberg) ١٩٨٣، ١٩٨١ (Gracheva)، جراسيكا (Simchenko)، ١٩٧٦، سيمشنكو (Gracheva)، ١٩٨٣، ١٩٨١، وأعمال أخرى لنفس المؤلفين.

٣ - تريياكوف (Tretiakov) ١٨٦٩، ميداندورف (Middendorf) ١٨٧٨.  
٤ - الأعمال المذكورة بحالها هي اقتباسات لأبيه دياخود (Diukhode) والذي توفي في عام ١٩٣٠، ولأخيه ديمانيمو (Deminimo) الذي توفي هو الآخر في عام ١٩٨٠، كما أنها اقتباسات من أقوال توبياكو نفسه (Tubiaku) وعلى أية حال، فإن الهدف من ذكرها ليس المقصود به التكرار أو تحليل تقاليد الشامانات للعائلة الكوستريكتية.  
٥ - لم يكن توبياكو (Tubiaku) عضواً في أى شكل من أشكال المزارع الجماعية، سواء الكلفوز، أو السوفخوز.

٦ - في الرصة الخاصة بدير المتحف، ورد أن هذه الأشياء المساعدة كانت تمكث من إدارة الجلسة وتحديد مسارها، وأن هذه الأشياء كان يحصل عليها في مناسبات مختلفة. وفي الجلسة الأخيرة التي عقدت في أغسطس ١٩٨٨، قام توبياكو (Tubiaku) وأفراد عائلته بترديد مقاطع من الفلكلور الروسي الذي كان يتغنى به سكان موسكو في الاحتفالات، وهذه المقاطع لم تكن سوى إشارة قيمة إلى أن المقدسات الشامانية لا يمكن امتهائها بأى وسيلة، على الأقل من قبل الشاماني أو أى فرد من شعب «النجاناصن». وعلى عكس ذلك فإن المقصود هو توثيق العلاقة بين العالم المادى وعالم القوى المتحركة في الوجود، سواء بالنسبة للحاضرين من المشاهدين أو من الأجانب.

٧ - مجموعة اللغات العرقية الموجودة بصورة قوية بثقافة ياكوت (Yakout).

٨ - خلال هذا اللقاء، سمح لنا، أن نقوم بتسجيل هذه الأدوار والأغانى الغريبة والتي كانت تؤدي بإتقان عظيم، (كان يتم أحياناً في بعض الأوقات إسماء هذه الأدوار). وهي عبارة عن

وحدات تم تجميعها من الفلكلور الشعبي «النجاناصن» وقد تم بمعرفة كل من، ن.ت. كوستركينا (N.T. Kosterkina)، ج.ن. جراشيفا (G. N. Gacheva)، س.ت. بترسبورج (ST. Petersburg)، ج.ج. جريجوريفا (G.G. Grigorieva)، و.ن. ف. بلوزنيكوف (N.V. Pluzhnikov) وآخرين وذلك للوقوف على الوصف العلمى واللغوى والموسيقى لهذه الأدوار الأسيلة واللطفية. انظر على سبيل المثال خليمسكى ١٩٨٨، ودوزهانسكايا ١٩٨٨، هذا مع العلم بأن هذا التجميع لهذه الأدوار هو قاعدة لمشروع مجلد عن فلكلور شعب النجاناصن فى إطار سلسلة تهدف إلى تخليد فلكلور شعب سيبيريا والشعوب القطبية تم نشره فى نوفوسيبيرسك، وإضافة إلى ذلك فإن التسجيلات تحتوى على التقاليد اللغوية التى قام بعرضها تويباكو، والتى لم يتم إخضاعها للدراسة قط، وهذه التسجيلات تعد عظمة الفائدة : اللغة العادية الروسية (الدارجة)، واللغة البدائية للجزر التاميرية والتى يتم استعمالها فى الروايات الروسية والقصص النجاناصونية.

٩ - على حد علمنا فإن هذه النسخة تعد الوحيدة ذات القيمة من ناحية اكتمالها لهذه الجلسات، فعند اعدادها، ودون تمييز لقيمتها، فلم يكن هناك فى الحقيقة ولو تسجيل واحد لجلسات الشامانى بأى لغة سيبيرية (فى عام ١٩٨٧ قام كل من ف.ى. بولتوفا (N.Y. Bul'to) و.أ.ت. ميريفا (A. N. Myreeva) وج. ايفارلاموفا (G. Ivarlamova) بتسجيل أحد الجلسات فى قرية (Yokout) بوكوت، وهى أحد الجلسات الصغيرة أيضاً التى تمت على شرف الحاضرين، وقامت بعقدتها الشامانية أفينك م.ب. كوريبيلتينوفا (M.P. Kurbeltinova) والتى كان يبلغ عمرها تسعون عاماً وقتها). ان هذه النسخة تم ترجمتها إلى الروسية مع تعليق موجز يقع فى حوالى سبعون صفحة مطبوعة، وبعد أن قمنا بالتسجيل قام تويباكو منفرداً - ولاكثر من مرة - بترديد بعض التعاويذ الشامانية قبل وفاته وذلك فى إطار العلاقة الودودة بأسرته. بالإضافة إلى ذلك فإن هناك شريط فيديو له وهو جزء من الفيلم الذى تم اعداده فى إستونيا.

١٠ - هذه الشخصية تتروحد فيها خصائص كلارن نيكولاس - أوجدنك (Nicholas Ugodnik) (القديس المحبوب للعديد من شعوب سيبيريا، والذي يحتل موقعه فى هيكل الآلهة، انظر لينتيسالو (Lentisalo) ١٩٢٤، ٣١ - ٣٢). كما أن الرمز بالحصان مأخوذ من حيوان الرنة الروسى طبقاً لرواية ج.ن. جراشيفا (G. N. Gracheva)،

١٩٨٤ ، ١٢٨ ، ١٤٤). وميكولوشكا الحصان الفولاذى هو هدية من إله الغرب إلى توبياكو، ويتأرجع نطق شعب النجاناصن لنيكولاس بين ميكولوشكا ونيكولوشكا.

١١ - هذه الملاحظة تشير إلى التسجيل الذى تم وفقاً للنظام التالى : رقم الجلسة ، ورقم الجزء من الجلسة، رقم المقطوعة خلال الجزء.

١٢ - تم ذكر هوتيرى (Hoterie) كواحد من الأسلاف الخمسة للشامانيين لداخود (Diukhode)، وتوبياكو (Tubiaku) وانظر جراسيفا (Gracheva) ١٩٨٣ ، ١٣٤ كما يمكن اعتباره أحد أرواح السلف.

١٣ - هذه الكنية يمكن أن ترتبط بتوبياكو نفسه (Tubiaku) والذى كان يطلق عليه أحياناً «الحياة الخاصة للمنازل الشمالى».

١٤ - انظر القائمة فى جراسيفا (Gracheva) ١٩٨٣ ، ١٤٢ ، ١٤٤.

١٥ - هذه التعميلة التقليدية لشاحانات النجاناصن ذكرها بالروسية أ.أ. بروف (A.A. Po-pov) فى ١٩٣١ خلال إحدى الجلسات التى تمت بواسطة ريفان جورنوك (Ivan Goro-nok) ودع شيطان الأرض يطلقك « بروف ١٩٨٤ ، ٨٢. شيطان الأرض هو سيسراد "Syrada".

١٦ - هذه الوظيفة يقوم بها توبيتوشى Tuebrushi وهى عبارة عن إعادة كل مقطوعة من تعاويد الشاماني، حيث يتم تلاوة المقطوعة التالية فور الانتهاء من عملية التردد، وهذا العمل يتم لمنع أى نوع من التركيز خلال الجلسة، الأمر الذى يُعد خطيراً حيث يمكن أن يؤدي إلى قطع عملية الاتصال القائمة مع الأرواح، وهذه التلاوة تهدف بصورة جوهرية إلى خلق الوسط الرمزي بين البشر والأرواح.

١٧ - لقد تم صنع هذه العصا فى موسكو بناء على تعليمات توبياكو لابنه (أثناء زيارة الأب لموسكو فى عام ١٩٨٨)، ومن بين الأشياء المتعلقة بالطقوس يوجد أكثر من شئ تم جلبهما من موسكو، مثل أيقونة العذراء فلاديمير (Vladimir). والتسجيل وتراب الحديد على شكل رأس الشيطان والتى حولها توبياكو إلى قلادة يعلتها حول رقبته.

١٨ - عادة ما تطلق هذه الصرخة الدالة على الدهشة عند مطاردة حيوان الرنة، وقد تم استعمالها أثناء الجلسة للتركيب بين الوجود الحيوانى للأرواح.

١٩ - لا يتم استخدام كلمة Termeeni في المقاطع المادية، فهي إحدى الحدود التي يعبر جزيها إلى الصيغة Te والتي تشير إلى حضور الأشياء أو شغلها حيزاً من الفضاء. ومن ثم فيمكن اعتبار أنها ذات أصل لغوي يعنى هنا أو احضر هنا.

٢٠ - يمكن اعتبارها جزئياً نوعاً من التجنب الضروري للحادثة اللاحقة والتي حركت الجلسة أكثر من باحث من الذين حضروا طلب من تويياكو أن يتحهم الحركة الشامانية وعلى سبيل التخمين فنحن نضيف من عندنا أن الهدف تحقق فلن تكون هناك محاكمة.

٢١ - إشارة ضمنية إلى التنشيط الروحي الذي يعتقد معه أن مستقبل الشاماني يجب تحليبه منذ الطفولة.

٢٢ - الشاماني دياخود كوستريكان (Diukhode Kosterkin).

٢٣ - الأخ الأصغر لوالد بياند بياكو Biandimiaku وزوجته، وهما يعادلا الأخ الأكبر والأخت الكبرى في النظام القرابي لشعب الناجاناسن.

٢٤ - هذا هو الهدف الأساسي والمؤكد للجلسة التي عقدت بعد أسبوع فقط من الجلسة السابقة.

٢٥ - لم يتناول تويياكو كأساً من الفودجا في الاستراحة بين الأجزاء ٢٩ ، ٣٠ .

٢٦ - القسم الخاص بالنتائج تم كتابته بمعرفة ي.أ. هيلمسكى، (E.A. Helimski) لتزائه الفاتكة في احترام وصف الطقوس.

# رقصات توشيبى وأغانى التعاويد فى مجتمع شيجو الشامانى

بقلم :

سونج ناى كيم

Seong - Nae Kim

تتناول هذه المقالة الطقوس الخاص بتعويدة، رقصة توشيبى "Tochaebi" وتبحث فى أهميتها الرمزية من خلال الواقع الاجتماعى الأوسع داخل مجتمع شيجو الشامانى. توشيبى هذا عبارة عن إله غريب يقوم بزيارة شيجو بصورة عشوائية حيث يحاول كسب ود الناس هناك. بيد أنه يبتليهم وبصفة خاصة المرأة حيث يضعف حيويتها ويسبب لها نوعاً من الجنون «توريدا» "Turida". وطقس تعويدة توشيبى يتطلب القيام بذبح خنزير وشية وتقديمه كقرбан وقيام الممسوسة بهذا الإله بالرقص عدة أيام. ولهذا السبب تسمى هذه التعويدة بالطقس الراقص أو «شونون كوت» "Chunum Kut" إذ من المفروض أن توشيبى نفسه هو الذى لديه الرغبة فى الرقص. وتستخدم أغانى الشامانى «سوج سورى» "Seouje sori" فى إغواء توشيبى المختبئ داخل جسد المريضة، ليرقص ويكشف عن هويته. فالرقص والغناء موجه نحو بناء تركيب حوارى للواقع الشيطانى وهو يستلزم وقوع اشتباك رومانسى لتوشيبى والممسوسة به. ويتم تفسير تاريخ معاناة شخص ما بمصطلح الحب، نجد أن أغانى الشامانى تكشف عن منطق حضارى خاص للتداوى. إذ من خلال تحليل نصوص الغناء التى تستهدف العلاج مع الأنماط المختلفة للأداء مثل الرقص أو المسرحية الهزلية، وتكشف هذه المقالة عن عملية التحول التى من خلالها نتج منطق المرض والتداوى الحضارى الخاص وسنعمل على إعادة المريض إلى عالم الحياة الاجتماعية العادية.

---

ترجمة : نعمة موسى جبلى

ويوضح هذا التحليل بصورة عملية حالة الجنون التي أصابت «سونهو» تلك الفتاة العاملة بأحد المصانع وتبلغ من العمر ٢١ عاماً، وتعد قيمتها الاجتماعية ومفاهيمها انعكاساً لكوريا المعاصرة.

### مجتمع شيجو وتوشيجي

شيجو عبارة عن جزيرة بركانية تقع على بعد ٨٠ ميلاً جنوب القعة الجنوبية لشبه جزيرة كوريا. ويعتمد أهل الجزيرة بصفة تقليدية على البحر والدواب التي يربونها فوق منحدرات جبل هالا (ويرتفع حوالى ٦٠٠٠ قدم فوق سطح البحر). غير أن تنمية صناعة السياحة التي تمت مؤخراً والتجارة الزراعية للفواكه الاستوائية غيرت بدرجة كبيرة من تركيبة السكان وحياتهم الاجتماعية. وفي الوقت الذي تستمر فيه التنمية السياحية في استيعاب أراض محلية كثيرة، نجد أن العديد من السكان المزارعين قد تركوا أراضيهم برغبتهم وانتقلوا ليعيشوا في المناطق المدنية أو في المنتجعات السياحية حيث يلتقون مع القادمين الجدد من البر الرئيسى. ومع هذا التحول بدأ شعب شيجو يشعر بأزمة فقدته لأصالته الحضارية والثقافية. وشارك سكان الجزيرة الأصليين والشاماتيين في سلسلة من مشروعات النهضة التي ترعاها الحكومة من أجل إعادة بناء مزارات القرية التي تهدمت خلال خطة تحديث القرية في السبعينات. لكن يبدو أن مشاركتهم هذه مبعثها اهتمام آخر وهو رغبتهم في استعادة استقلالهم التاريخى. إذ أن احساسهم التقليدى بالانفصالية قد اشتد جداً في الفترة الأخيرة.

كانت شيجو في الأصل عبارة عن دولة قبلية وتسمى تامنا Tamna ، وكان يحكمها ملك من أهلها وعديد من الأمراء. وقد احتفظت تامنا باستقلالها السياسى والثقافى حتى بداية القرن الثانى عشر، ثم خضعت سياسياً لسلالة «كوريو» الحاكمة التي جاءت من البر الرئيسى. وفقدت «تامنا» هذا الاسم وسميت بإسم «شيجو» وأعتبرت مقاطعة محلية. واستغلت جيوش «يوان» الامبراطور الصينى الوضع الاستعمارى للجزيرة عندما قاموا بإحتلالها وفرض سيطرتهم عليها حيث ظلت مستعمرة لأكثر من مائة عام (١٢٧٥ - ١٣٦٩)، واستقلوها كمرعى لتربية الخيول من أجل الاستخدام العسكرى. ومن ذلك الوقت حكم شيجو، التي أصبحت حداً إقليمياً وعسكرياً في مواجهة الغزو الأجنبى، البيروقراطيون من سول. وقضاً عن ذلك استخدمت هذه الجزيرة المنعزلة كسجن مفتوح للمضطهدين وكمخبأ للمتنفذين السياسيين في أثناء حكم سلالة «شوسون» الحاكمة. ورغم



أن التاريخ الموضوعى يصف «شيجو» كأرض للمتقيين وأسره وسلاطهم، فإن سكانها الأصليين يعتقدون أنها أرض الأسلاف ومزارهم. وي سجل سكان الجزيرة آلهة المزارات بإعتبارها حكاما معبودين، لهم قدرة ونفوذ مطلق على القرية، وي تكون سجل مواليد ووفيات شعبيهم. وورثت الشامانية ذلك الاعتقاد الفطري فى المزارات وآلهتها. وشارك الناس بصفة منتظمة فى المراسم الجماعية للمزار، وكان الشامانيون يتميزون بالنشاط فى هذا المجال. ويرأس المراسم الشامانية فى المزارات قس أو كاهن من الشامانيين تقوم القرية بتعيينه ويسمى «سيمبانج» "Simbang" بلغة أهل البلاد.

وي سجل توشيبي بوصفه إله له مزار فى منطقتين من شيجو. لكن هويته الإلهية لم يعترف بها أبدا ضمن البانثيون الشامانى. ولم يدع أبدا توشيبي بإسمه مباشرة فى سياق الشعائر والطقوس، بل يطلق عليه ألقاب مختلفة مثل الإله الملك صاحب قارب الصيد «سونانج»، أو شبح النار، أو غفريت الليل، أو الإله الحداد، ويسمى أيضا بـ «يوجنجام» (وهى رتبة بيروقراطية رفيعة كانت موجودة فى أثناء حكم أسرة شوسون). وباختصار فإن شخصية توشيبي ذات طبيعة بشرية ولا بشرية. وبسبب هذه الشخصية المركبة الغامضة، تبدو هويته متناقضة فى الشعائر، فعلى سبيل المثال نجد أن توشيبي فى طقس تعويذة «سونهو» أخذ يغير من هويته فتحول من فارس إلى شبح والدها المتوفى حيناً، إلى العامل الذى كان يعمل معها فى المصنع حيناً آخر، وفى النهاية تحول إلى رجل أرستقراطى رفيع المنزل «يوجنجام». ومثل هذا التناقض لا يجده فقط فى شخصية توشيبي، لكن الأهم من ذلك أننا نجد التناقض ينطبق أيضاً على التكنيك القصصى المنظم الذى يستهدف تحدى الواقع الشيطانى.

ورغم أن توشيبي يُناشد ويستحضر على أنه إله ذو قلب طيب ويقدم له قربان عبارة عن خنزير كامل مشوى، فمصييره الطرد كشيطان. وتتقلب هذه المقالة عملية التحول التى يكشف بها طقس التعويذة عن الهويات المتعددة لتوشيبي.

### حالة جنون: «سونهو»

كانت «سونهو» فتاة لم تتعد السابعة عشرة من عمرها عندما تركت منزلها لتعمل فى مصنع لصناعات التصدير فى سول منذ خمس سنوات، حيث تقوم بعمل المجوهرات والحلى المصنوعة من اللؤلؤ والخز المقلد. وكانت «سونهو» مسئولة أيضاً عن تعليم وتربية أربعة أخوة وأخوات (منذ أن توفى والدها من سنوات عديدة).

بدأت أعراض الانطواء تظهر عليها بعدما شاهدت مصادفة أحد زملائها من العمال مبيتاً في حمام المصنع. وهذه الصدمة سببت لها حالة من الكآبة والحزن ولم تستطع الاستمرار في العمل بعدها. واستمرت حالة العجز والكآبة هذه إلى أن تركت العمل فجأة في المصنع وعادت إلى المنزل. وشخصت حالة مرض «سونهو» على أنه من لتوشيبى. واستطاعت أم «سونهو» بمساعدة أقاربها المالية إقامة طقس التعويذة.

### «سوج سورى ونشوة الرقص»

بدأ طقس التعويذة «لسونهو» ظهر يوم ١٣ مارس واستمر لمدة أربعة أيام وليال (حتى ١٧ مارس ١٩٨٤)<sup>(١١)</sup>. وتسمى «سوج سورى» "Seouje Sori"، حرفياً «ناى - نينجكيم سورى» Nae - nengkim sori ويقصد بها إيقاع التغلب على الأمواج. ففي الوقت الذى ترقص فيه المريضة على هذا الإيقاع، فإن رقصها سيساعدها على التغلب على المرض والمعاناة، كالإتسان الذى يصارع الأمواج من أجل النجاة. وفي أثناء أداء الطقس هذا تُغنى «سوج سورى» ثلاثين مرة كاملة مع تغيير طفيف فى المحتوى فى كل مرة. فهى تُغنى بإيقاع شعبى يهدف حث المريض على أداء الرقص المنتشى «فونيوم». وكل أداء من «سوج سورى» الذى تتراوح مدته من ١٥ دقيقة كحد أدنى إلى ساعة كاملة كحد أقصى، ويحصى كأنه «كوت بان سوك واحد» أى «أداء واحد لكوت». وإذا بدأ «السيمبانج» فى أداء «سوج سورى» مع دقائق الطبول يجلس المساعدون وراءه يرددون اللازمة وهى: «أوه يا أويانج أوي» تقليداً لصوت التجديف من على قارب. ونجىء هذه اللازمة بعد كل ترنيمة إيقاعية تتكون من ٤ : ٤ مقاطع (وفى الترجمة الحرفية تخرق اللازمة المتكررة فيما عدا الإيقاع الأول). وتبدأ السوج سورى الأولى كما يلى :

أوهى يوشا، دعنا نلعب سوياً ولنضع قلوبنا تلوب مع صوت التجديف. دعنا نلعب على إيقاع السوج سورى.

أوه يا أوه يانج أوه يا

أوه يا أوه يانج أوه يا

أيتها الفتاة المسكينة ذات الواحد وعشرين عاماً ا هيا بنا نلعب سوياً، دعنا نؤدى إيقاع السوج، يا أيتها الفتاة المسكينة (وهنا تظهر سونهو فى حلة الرقص).

وهذا النص يمثل النموذج العادى لسوج سورى، ثم يدعو المغنى بعد ذلك الالهة لحفلة رقص حيث يغنى أغنية حزينة ينوح فيها وهو يصف حياة المريضة فى اللحظة التى تظهر

فيها في حلبة الرقص، ثم يزداد إيقاع الرقص سرعة بدون مصاحبة غناء «السيمباج». فمن الأهمية بالنسبة للمغنى أن يحث المريضة على الرقص، فهو يرى أن توشيبى يختبئ في ثنايا جسدها الخفية مثل تحت الإبط أو في الأعضاء التناسلية. ولذلك عندما تفرد المريضة التي ترقص كلا ذراعيها أفقياً وتحرك أرجلها إلى الراء وإلى الأمام (وهي الحركات الخاصة برقصة توشيبى)، يعرف المغنى أن تلك الحركات هي العلامة المميزة للمس بتوشيبى.

## «أنت الفارس الأعزب وأنا البتول» حديث حوارى

في الوقت الذى تُبدى فيه المريضة رغبتها في الرقص، يفسر المغنى هذا السلوك المتغير كعلامة على يقظة أو إيقاظ توشيبى. وهنا ينتقل المغنى «سيمباج» لأسلوب جديد من سوج سورى معبراً عنه كحوار بين المريضة وتوشيبى.

أيتها البتول الحزينة، أيتها البتول البائسة

لقد مسك توشيبى بسبب طيبة قلبك

مسك توشيبى بسبب حس مظهرك

أنت الفارس الأعزب وأنا البتول

هل تنوى أن تعيش معاً لمائة عام ؟

إنك توغلت عميقاً خلال الطعام واللحم.

فككت صفائرى السوداء وبشرت شعرى وتحطم قلبى الثابت وأصبح حطاماً .

أين عقلى ؟ أين عقلى ؟ هل اختفى فى أعماق الجبل ؟

أيتها البتول الحزينة ألم يكن هناك شمس أوقر أثناء ولادتك ؟

تعالى هنا والمعنى أيتها الطفلة البائسة !

هيا نلعب حتى ينجلي الليل.

والقصة التى تروى حكاية المرض والحظ العاثر تسمى بصفة مبدئية أسطورة توشيبى. غير أنه في ضوء محتوى هذه الأسطورة فإننا نرى أن هذا السرد يعد في الحقيقة سيرة ذاتية مروية تحكى قصة حياة المريضة وفيها تركيز على العنق العاطفى لمعاناتها. ويقدم مفهرم كريستيفا عن «الحديث الحوارى» (١٩٨٠)<sup>(٣)</sup>. أداة لتفسير متبصر لحكايتى المريضة وتوشيبى. والنمط الحوارى هنا يمكن ملاحظته عند تعاقب ضمير المخاطب «أنت» بين المريضة وتوشيبى. ففي البداية تبدأ المريضة فى التحدث إلى توشيبى، لكن عندما

يصل السوج سورى إلى قمة الرقص يتغير الفاعل فى القصة إلى توشيبى نفسه ويشار إلى المريضة بضمير المخاطب «أنت» مثل «أنت بتول وأنا فارس».

فالحديث الحوارى يبين توشيبى كشخص وخاصة كفارس أعزب. وهذا يدل على أن الراقص الآن وهو توشيبى يتمتع هو نفسه بإيقاع السوج سورى. وتدل رقصة الغيبوبة فى هذه اللحظة على حالة من الانقطاع أو مس شيطانى واضح أو حوار ناضج حيث يشعر باختين بى التعقيد فى التعايش المزدوج للمسوسة والذى مسها، حيث تظل علاقته بها غير قاصرة بل متناقضة. (انظر كريستيفا ١٩٨٠ : ٧١ - ٧٢). وفى غناء «سوج سورى» تتحول حالة النشوة إلى حوار «عاطفى». فعندما يقول المغنى أو «سيمبانج» فى أغنية الوداع «فى الوقت الذى يرحل فيه المرض يرحل الحبيب أيضاً، لنفترق إلى الأبد». نستطيع أن نرى هنا وبوضوح أن توشيبى وهو المسبب الأول للمرض يُعرف بأنه الحبيب.

وهذه اللغة «العاطفية» أو الرومانسية لا تدل على رقة معاملة الراقص فحسب، بل تدل أيضاً على صعوبة الانفصال أى انفصال المسوسة عن توشيبى، فالواقع أن حوارهم العاطفى هذا يعتبر بالنسبة للمريضة إلحاحاً واستمراراً فى مطالبة توشيبى بأن يتركها إلى الأبد ومعها مرضها. ورغم الجو العاطفى الذى يسود ساحة الرقص، فإن لغة الحديث الحوارى المنطق لا تهدف إلى اكتمال واستمرار النشوة فى حد ذاتها، لكن تهدف إلى أن يصل الحوار العاطفى بين المريضة وتوشيبى إلى قمة النشوة، وبعبارة أخرى إلى حدوث الانفصال بينهما. فالحوار الناضج فى حالة النشوة هذه هدفه التوصل إلى حدوث التحول من السعادة الوهمية إلى تحقيق شفاء حقيقى. فالعلاج الحقيقى أو الشفاء الحقيقى للمريضة يحدث عند الوصول إلى قمة نشوة الحديث الحوارى، حيث يتفصل طرفى الحكاية، أى المريضة وسبب المرض. لكن على نحو مختلف، فإن القوة الشافية «لسوج سورى» تأتى من هذا الأسلوب الحوارى الجميل البناء. فعندما يغنى المغنى أو «سيمبانج» أغنية الوداع التى يقول فيها «أنت تنفصل عني وأنا انفصل عنك»، يغير الراقص اتجاه الرقص فيترك المذهب ويتجه إلى الباب الذى يُفتح إلى الخارج كما لو أن توشيبى مستعد أن يترك البتول.

### تاكيم باتوم : طقس الاستجواب

يؤكد طقس الاستجواب للممسوسة - ويسمى بـ «تاكيم باتوم» - الوصول إلى قمة نشوة الارتباط العاطفى :

سيمبانج : تعالى هنا ! أجيبينى، لماذا ترقصين. تكلمى بسرعة ! لماذا ترقصين إذا كنت تملكين

عقلك ؟ ( تبدأ المريضة فى البكاء ) إن القارب بانتظارك الآن. ( يضربها بفرع من شجرة الصنصاف على ظهرها ويقول ) ما السبب.

المريضة : .....

سيمباج : انظرى إلى هذا ! ها أنت تلعبين مرة أخرى. أنت شريرة ليس كذلك.

المريضة : ( تقول بصوت لا يَسمع ) أنا أرقص حتى أشفى.

سيمباج : لماذا تحاولين أن تشفى ؟ كيف يساعد رقصك على الشفاء ؟ أين ولماذا ؟

المريضة : فى ماجا نمجدونج فى سول.

سيمباج : مجا نمجدونج، سول. أين ؟

المريضة : فقدت روى فى الحمام، رأيت الشاب الميت.

سيمباج : إم ! هل تعنى الشاب الميت. هل رأيت ذلك فى الحلم أم فى الحقيقة ؟ هل هناك شيء آخر ؟

المريضة : (ائماً أفكر فى أبى المتوفى).

سيمباج : هل «كوزين» هذا سيرحل عنك أم لا ؟

المريضة : سيرحل

سيمباج : متى ؟ غداً أم بعد غد ؟

المريضة : اليوم.

وثمة تغيير هام قد حدث فى أثناء مرحلة الاستجواب تلك. فهذه المرة لم يَسمح للمريضة أن تستنشق أو «كوزين» لا يشار إليها بالضمير الشخصى هو أو أنت. كلنا فى «سوج سورى»، لكن يشار إليه فى هذه المرحلة بضمير مبهم غير شخصية، سواء كان ذكراً أو أنثى. مثل هذا أو هؤلاء. فتكنيك الاستجواب الذى يستخدمه المغنى أو الممثل سيجب أن يكون على أساس محاولة إهانة هذه الروح أو «الكوزين»، عن طريق إعطاء صوته نغمة التهديد، وبهذا يساعد على انفصاله عن الموضع، والشئ المثير أن المريضة قبل أن تستنشق لا استراتيجية وتكنيك السينمائي. فعندما سئلت عما إذا كان هذا الكوزين سيرحل، أجابت وكأنها هى الروح قائلة (سأرحل). لكن بالتدريج تستخدم هى أيضاً كلمة هو تشير بها إلى الروح التى مستها، فهى تفصل نفسها عن تلك الروح باستخدام لفظ هو. وفى النهاية تكون هى على ثقة من شفائها واستعادة صحتها، وتذكر باستمرار مسؤوليتها عن عائلتها. وبهذه الطريقة ستكون المريضة قادرة على استعادة صحتها. وإجراء «التاكيم باتوم» هذا والذي يأتى فى نهاية «السوج سورى» لا يهدف إلى التحقق من حقيقة اسم

الروح الماسة، لكن لتأكيد توصيل المريضة إلى العلاج والشفاء فى النهاية عند إعلانها علانية عن الهوية الشيطانية لمرضها.

## خيالات الجنة أغنية الوداع

هيا نتوقف عن العيش معاً ولننفضل إلى الأبد..

هيا نلعب ونفرح حتى نريح هذه الفتاة.

ذات الواحد والعشرين ربيعاً من همومها وأحزانها.

يقترح «السيمبانج» فى أغنية الوداع هذه على توشيبى عدة صور من صور الجنة، حيث يستطيع توشيبى أن يترك تلك الفتاة ويذهب ليعيش فى تلك الجنة. هذه الخيالات تستحضر عالم مسرحى رومانسى للطبيعة والحياة الاجتماعية، حيث توجد إلى الأبد الأزهار ذات الأوراق الياضعة (الجبل الأخضر فى الاساطير الكورية)، وحيث الورد المفتحة (جبل الزهور)، حيث يوجد ثلاثة آلاف من رجال الأدب (ويمثلون الطبقة العليا السائدة فى عصر أسرة يى الحاكمة) ينعمون بالعيش الرغد، بينما هناك عشرة آلاف متسول (ويمثلون الأفياح، المجاعة الهائلة، شايبكوى Chapkwí) يتجمعون من أجل الطعام الوفير حيث المزارع الخصبة، حيث الاسلاف والاطفال الذين يحظون بكل العناية والاهتمام.

أين هذه الجنة الخيالية التى منحت كل هذه البركة والنعمة والخير؟ وأين تعيش هذه الطبقة العليا العاطلة، وأين هذا الطعام الوفير الذى يسد رمق الشحاذين؟ هى سول، المجتمع الرأسمالى الصناعى. هذا هو المكان الذى يعيش فيه «تايكامسين Taekam-sin» ذلك المعبود ذو السلطات العليا. الذى يعيش كمعبود اكبر للمصنع والمجزر الذى يقع بالقرب من المصنع الذى تعمل فيه «سونهو»، وأيضاً حيث يطارد «يونجيام Young-gam» النساء اللاتى يتميزن «بالطيبة» والجمال. وهكذا فإن «يونجيام نورى» وتعنى مسرحية هزلية تنكزية، تصور فى قالب مسرحى مشهد الوداع هذا فى نهاية طقس التعويذة.

والأمر الذى يثير السخرية أن تخيل سول على أنها الجنة هو أمر مناقض لواقعها حيث تعد رمزاً للاستغلال والفقير والعزلة الاجتماعية، وحيث تعيش «سونهو» وحيث مرضت. وفى الوقت الذى قُصر فيه مرضها من خلال «السوج سورى» على أنه قصة عاطفية، فإننا نستطيع أن نفسر جنونها هذا كأثر للإغراءات الفاسدة التى يعج بها أى مجتمع رأسمالى. فالصورة البؤرية لهذه الجنة هى المال. ففى الأغاني صور مختلفة مستخدمة لإثارة تجارب

المعاناة والحزن داخل المشاعر : مثلاً المال (وهى رغبة المريضة المكتونة) ، والمياه الجارية (دموعها) ، والقفح المحترق (كرها) ، والقوارب العائمة فى البحر (إحساسها بالعزلة والألم وأيضاً أمنيتها فى الرحيل فى المستقبل) ، ... وهكذا. وتتحول هذه الصور البراقة فى أذهان المستمعين إلى صور مختلفة تماماً، تتحول لصورة وجودهم العادى ومعاناتهم المحزنة. وبصرف النظر عن الصور العديدة التى تثيرها الأغنية، نجد أن «سونهو» تتفعل أكثر بصورة المال، حيث نراها تجدهش باليكاء كلما نوح المغنى بقله المال. إذ يقول «المال ! المال ! يالك من مال شحيح ! إذا تعقبت طريق المال فكأنك تتعقب الشيطان فستذهب إلى ماجانجدونج وسونجيوك كو فى سول. إيكي حتى النهاية رغم أنك لا تملكين المال !» فالمال يعد رمزا لرغبتها الدفينة وأيضاً سبب جنونها.

وتستخدم أيضاً صورة المال لاستحضار عالم ساحر للحياة السعيدة لتوشيبى .. فرغته الجنسية يمكن مقارنتها على نحو مجازى بالقوة السحرية للمال الذى يتحكم فى عالم سول المدينة الرأسالية. ففي «السوج سورى» نجد أن العقد الكريستالى التى صنعتها «سونهو» فى المصنع قد تحول خزرها إلى أشباح «تبعثرت فى كل مكان». وفى النهاية أصبحت هذه الحزرات عبارة عن أشقاء وشقيقات «يونجنام» الذين يعيشون فى سول. وهذا نسبة إلى الأسطورة التى تحكى عن أهل «اليونجنام». وجشع «اليونجنام» الذى يطلب قرباناً خنزيراً كاملاً وأن يحمل جزء من كل الطعام والمنتجات الأخرى فى جزيرة شيجو فى قارب صغير، يظهر القوة الرمزية للمال. وهذا الجشع يفوقه جشع الاقتصاد الرأسالى الذى يمتص بلا رحمة طاقة فتاة صغيرة أو هو نموذج له أو نتيجة له. «فمسونهو» واقعة فى فخ المال ومعتمدة عليه، وهذا رمز للرأسالية التى آلت بها إلى الجنون، حيث لم تستطع الاستمرار فى الوظيفة المناسبة التى وفروا لها النظام. إن علاقة «سونهو» الغرامية «بيونجنام» قتل هذه التبعية التى لا مفر منها.

### يونجنام نورى : المسرحية الهزلية التنكيرية فى طقس التعويذة

تؤدى طقس «اليونجنام نورى» "younggam nori" عادة عند الشاطئ، حيث لاهد من تحية «يونجنام» الذى يأتى من البر الرئيسى على ظهر قارب فى ذلك المكان. وفى هذه المرحلة، يكشف توشيبى عن هويته التى أخفاها سابقاً كفارس أعزب أو أية هوية أخرى) بشكل مادى «ليونجنام» مرتدياً قناعاً ورقياً على وجهه. ونورى وفقاً للتقاليد الشامانية، عبارة عن أسطورة شامانية قتل بطريقة هزلية. وبعبارة أخرى، فإن نورى هى وسيلة لإعطاء

الطقس فعالية بالكشف عياناً عن الإله الأسطوري في الواقع. وتقول الأسطورة التي تتحدث عن أصل اليونجنام، أن هذا الإله له سبعة أشقاء في الأصل وهم أبناء «هوه شانجسانج»، أحد كبار الآلهة في أثناء حكم يي Yi، وقد عاشوا في قرية إيتنج عند سفح جبل نامسان بالقرب من سول. وعندما بلغوا طور الشباب، أصبح كل واحد من هؤلاء الأخوة مسئولاً عن جبل من جبال كوريا العظيمة. واختار الشقيق السابع والأخير جبل هالا. ويؤدي طقس اليونجنام نوري حتى يأتي الشقيق الأكبر من سول مع أشقائه الآخرين إلى شيجو، ليصعب معهما الشقيق الأصغر الذي يعيش في شيجو والذي من المريضة. ولذلك يشار إلى «يونجنام نوري» بأنها أداء «لتعويذة غير مباشرة» (هيون يونج - جون ١٩٦٦). ويقترح السيمبانج إقامة وليمة وداع قبل رحيل اليونجنام السبعة، حيث يقدم لهم أصناف الطعام التي يفضلونها مثل الشراب المسكر، ولحم الخنزير، وكعكة الأرز. ويشكو الإله الذي يتحدث كما لو كان كهلاً أنه هرم وليس في فمه سوى القليل من الأسنان التي لا تساعده على مضغ كل هذا اللحم الشهى.

ويقترح بدلاً من ذلك أن تقوم المريضة والحاضرين بتناول هذا اللحم. ويعد اقتراح السيمبانج هذا، يمسك اليونجنام نموذجاً مصغراً لقارب مصنوع من القش، ويدعو المريضة والحاضرين إلى الرقص معه على الايقاع الأخير «للسوج سورى» (٣). وعندما ينتهى الرقص يطلب «اليونجنام» من السيمبانج وضع القرايين داخل هذا القارب. ويقوم السيمبانج بوضع كميات قليلة من كل قريان (مثل الأرز، والماء، أو منتجات مشهورة في شيجو مثل عيش القراب المجفف، والأصداف، والطحالب البحرية) في القارب، وأيضاً يقوم بجمع النقود المطلوبة للإبحار من المريضة والحاضرين ويضعها في القارب، وعندما يتلى القارب يحمله اليونجنام على كتفيه معلناً رحيله، «إننا سنرحل، هيا دعونا نرحل على ظهر القارب». وفي الوقت الذي يغادر فيه الحبيب «اليونجنام» المذبح، لابد وأن يرحل المرض عن المريضة. وهذا سبب استخدام «اليونجنام» صيغة الجمع في قوله «إننا سنرحل». ثم يبحر القارب بنفسه من عند الشاطئ وتنتهى «الشونون كوت».

إن المقدمة المنطقية الرئيسية لطقس التعويذة الذي وصفناه آنفاً، تبين أن مس توتشيبى عبارة عن تاريخ مادي للرأسمالية الفاسدة والمعاماة الشخصية التي تم علاجها على نحو صحيح من خلال تنقيح وتغيير هذا التاريخ. فالتاريخ المرضى «لسونهو» أوضح كيف أن هذا التاريخ المادي قد مثل وصور لإعادة بناء الواقع الشيطاني، ثم هدم قوته عن طريق الرقص والأغاني.



بيد أن المعزى الرمزي لطقس التعويذة هذا يقوم على أساس مخطط أوسع يهدف إلى توضيح التاريخ الاستعماري ومعرفة تركيب الشامانية في شيجو، وإلى إظهار التناقض بين أهل البلد الأصليين وبين القادمين الجدد من البر الرئيسي، بين الجزيرة والبحر، بين المواطنين والحكام، بين المقدس «الإله المعبود» والشيطان «توشيبي»، وبين الغنى والفقير، كل هذه التناقضات شخصت في صورة الإنسافة المعبوسة والشيطان الذى مسها، وتهدف «شونون كوت» إلى إبضاح سبب هذه العلاقة المزدوجة. وتركز هذه المقالة على المشكلة المحددة لهذا المخطط المتناقض، وكيف عُبر عنها بأسلوب حوار رومانسى بين توشيبي والمريضة المسوسة التى فقدت عقلها. فهو يتعلق أكثر بمسألة مستويات المشاعر ومعرفة الأداء الطقسى، أكثر مما يتعلق بتكنيك القمالية.

والشفاء الساخر فى طقس التعويذة يكمن فى حقيقة أننا نجد محنة جنون تُعالج بتمثيلية هزلية رومانسية، كل هذا فى سياق طقسى واحد. وكما رأينا فى السرد الشامانى السابق للمحنة الشخصية «لسونهو»، هناك نقط محدد للإدراك العام والتعبير عن الواقع، وهو النمط التراجييدى أو المأساوى. ففى المجتمع الكورى الشامانى، نرى الإحساس التراجييدى بالحياة معبراً عنه بصفة عامة فى مفهوم «هان» "han" أو «وونهان» "wonhan"، وهو شعور بالاستياء المعقد والحقد الدفين. وهذا الشعور الخاص عادة ما ينسب إلى أرواح الموتى الذين لقوا حتفهم فى حادثة أو لم تقم لهم شعائر جنازية مناسبة بعد موتهم (كيندال ١٩٨١). ويُميل «وونهان» إلى التراكم على مدى سنوات عديدة، ثم يجلس على مقعد غائر فى القلب. وتظل حالة «وونهان» الشعورية هذه كما هى إلى أن تُسمع وتحلل. وهكذا يحدد الشامانى الطقس الشافى وهو «وون - بوري»، ويعنى «تفسير وتحليل الحقد».

وفى حالة طقس التعويذة الخاص «بتوشيبي» نرى أن التجاور الساخر بين حياة محزنة وحوار رومانسى يُعتبر تكتيكاً قصصياً الغرض منه الخلاص من الاستياء والحزن الدفين. إن اكتمال الغرام بين المريضة و«توشيبي»، يظهر الآلام الدفينة الماضية مرة أخرى على السطح، حيث يبدأ الشفاء فى هذه اللحظة. ومن خلال «الحوار العاطفى»، يسهم هذا الغرام فى بناء الخيال الاجتماعى «لوونهام» فى الوقت الحاضر.

إن التزامل الرمزي لوونهام مع صور الأرز «الملوث» والماء «العطن» والنقود «الكماء» والفحم المحترق دوماً بخار متصاعد منه، وقارب يطفو فوق البحر، والذى يُسمره مراراً وتكراراً مما يعطيه قوة من خلال السوج سورى، ليوضح الطقوس الشعبية. إذ فى

الوقت الذي تعود فيه الفتاة المريضة إلى شرب الماء العادى وتناول الأرز النقى فى بيتها، يمكن هنا أن تشفى. فالنقود التى كانت يكما من قبل تستطيع أن تتحدث وتشفيها، وأيضاً تستطيع المريضة أن تعود لعملها وتساعد فى تعليم شقيقاتها وأشقائها. إن هذه الفاعلية «لوونهام» و «ونبورى» هى أساس فعالية ونجاح طقس التعويذة. وعندما يجتاز «سونهور» طقس التعويذة، فإنه يمكن التخفيف من إحساس شعب «شيجو» بالاستياء بأسلوب رمزى يهدف إلى تأثيم النظام الاستعمارى المهيمن (الذى يعنى واقعاً حقيقياً على الأقل بالنسبة لسكان الجزيرة المنشقين)، والنظام الرأسمالى عن طريق تعويذة بارودية ساخرة.

## الهوامش

- ١ - هذه المقالة كتبت بعد دراسة ميدانية استغرقت ١٨ شهراً من ١٩٨٤، إلى ١٩٨٥ عن الشامانية وقد قدم مجلس بحوث العلوم الاجتماعية بالولايات المتحدة الدعم لهذا البحث. لوصف شامل عن هذا الموضوع ارجع إلى "Kim" ١٩٨٩.
- ٢ - يحيد عمل Kristeva عن كتابات ميخائيل باختين "Mikhail Bakhtin" الذي كان أول من استكشف هذا المفهوم، وبخاصة في كتاب "Problemes de la Poetique de Dostoievski" ، لوزان ١٩٧٠ وفي كتاب "L'oeuvre de Francois Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la renaissance" ١٩٧٠.
- ٣ - صور كندال "Kendall" (١٩٨٥) ظاهرة مشابهة لرقصة الممسومة أو المراجام Mugam، في حالة الكوت Kut الشامانية في منطقة كيونجكي دو قرب سيول. وفي هذه الرقصة لا يكون الراقص شخصاً معينه كما في السونهور، بل الحاضرين. ورقصتهم رقصة خاطفة تتم في مرحلة معينة من مراحل أداء الشعائر عندما يتبل المشاهد روح إله من الآلهة مثل تايجمسين إلا أنها لا تستمر أياماً عديدة ليل نهار طلباً للشفاء.

# قواعد اللعبة

## حياة و موت الشامانية السيبيرية

بقلم :

روبيرت ن. هميون

Roberte N. Hamayon

أكثر الصور التي يثيرها مصطلح الشامانية مصدرها مجال التجربة الروحية. هذه الصور تفيض بسلسلة من الاحتمالات، الدخيلة المتنافرة ، إلى التجانس الحميم. وفي بعض الأحيان يظل دور الشاماني مقيداً بدور البطل المحزون يصارع في عزلة الطبيعة العدائية. وفي أحيان أخرى يصبح النموذج المتخلف للصوفي أو حتى طبيب الأعصاب في المجتمعات المعاصرة. وعلى كل تقصر هذه الصور - بدون أن تكون زائفة بالكلية- عن طريق خطأ الظاهرة الشامانية في نطاق شخصية الشاماني، وتقييد ميدان عمله في النفس الفردية. وهذا التقييد يظلم حقائق المجتمعات الشامانية. والأمر المفقود في النظرة المحورية للشامانية هو الميل الضعيف الساكن الجماعي الذي يطوق التجربة الشامانية. وكل علاج يصبح مناسبة للتجديد الجماعي والبهجة. وأنشطة الشاماني في عملية استحضار الأرواح في أغلب الظن ما هي إلا تعبير عن الاتصال المباشر الذي أقامه مع الأرواح وعن هيمنته عليها : فواجباته هي القيام بعمل طقوس بناء على أمر من المجتمع.

وإذا نظرنا إلى هذا الطقس من الداخل، سنجد أن اصطلاح النشاط الشاماني يهمل الخاصية الروحية للأشياء. بيد أن فكرة واحدة تخطر في كل المجتمعات الشامانية : فكرة اللعبة أو المباراة. وبعيداً عن حقيقة أن فكرة اللعبة هي أكثر الأفكار الفطرية الواسعة

---

ترجمة : د. أحمد عبد الحليم عطية

الانشار المرتبطة بالنشاط الشامانى، فإنها كذلك حالة مزاجية من نوع خاص وملام يتم بها تمييز النظرة الشامانية للعالم. ونحن سنستخدم مثال الثقافات السيبيرية لبحث هذه النظرة وسنحاول إيضاح دور فكرة اللعبة التى تقدم على أنها الباعث الأقوى لأفعال الإنسان فى هذا العالم : ففى النظرة الشامانية تبدو الحياة على أنها ثمرة تبادل بين البشر وبين العالم، وإن اللعبة نفسها هى فن الاستبدال .

فى أعماق الغابات المتناثرة فى أرجاء سيبيريا تعيش جماعات عرقية صغيرة يعرفون باسم الصيادين، والشامانية هى مصدر اقتخارهم، ولا يرجع هذا ببساطة لأن كلمة الشامانية<sup>(١)</sup> تأتى من بين إحدى هذه الجماعات وهى التانجوس "Tangus"، بل لأن الشامانية - مثلما كانت فى سيبيريا فى الماضى وسيبيريا فى البيروسترويك - باقية فى أعماق حياتهم وتفكيرهم. وبالطبع ليس بنفس الطريقة : فبينما حرم اتباع المذهب الأرثوذكسى أيام القيصرية كلاً من الطقوس والأشياء التعبدية، قام النظام السوئيتى بتتبع الشامانيين فى بادئ الأمر ثم اتباعهم ثم معتقداتهم. ومن هنا فرضت عقيدتان منفصلتان نفسيهما على الفطرة الشامانية للعالم. بيد أن مبادئهم المطلقة عن الخير والشر لم تهيم على النسبية المطلقة للنظرة الشامانية : إدراك الاستبدال والتعاقب وتظل قوى الطبيعة وأرواح الموتى تساوى الكثير لدى هذه المجتمعات أكثر من مجموعة من المثل المختلفة.

وتقليدياً يرى الشامانى على أنه تجسيد لمجتمعه، فهو لا يستطيع تولى مهامه بدون مشاركة المجتمع، طالما أنه يتصرف باسمه. وبطريقة مساوية تعتمد الأشياء الكاملة التى لا غناء عنها لنشاطه الطقوسى على موافقة المجتمع. فعلاج مرض بالنسبة للشامانى لا يمثل إلا واحداً من بين الاضطرابات التى يعالجها، كالعثور على سكين مفقود، والتوسط فى علاقات زوجية، وتهدة روح تائهة لإنسان ميت تريد الثأر. وأكثر من ذلك فهو قادر على إحداث هذه الاضطرابات مثلما هو قادر على علاجها : ويخشاه الناس مثلما يعتبرونه ضرورياً. وفوق كل ذلك ينظر إلى هذه الأنشطة على أنها وظائف ثانوية - ثانوية إلى درجة أن كل عملية الإحياء تتضمن نظاماً أساسياً. ولذلك فإن المهام التى يؤدها كمتخصص فى علاج الاضطراب ليست هى القاعدة الأساسية التى تركز عليها المكانة الاجتماعية للشامانى (وبالنسبة هذه العلامات هى الأنشطة الوحيدة التى يأخذ الأجر

عليها). هذه المهام ثانوية على أية حال بالنسبة للمهمة الوحيدة للشاماني. التى هى إقامة أحد الطقوس المنتظمة التى تؤثر فى المجتمع كله «ألا وهو جلب الحظ» للموسم ولعام مقبل. وهذا يعنى عادة أن الحظ فى الصيد، عندما يكون الصيد الوسيلة الرئيسية للعيش. ويعيداً عن الصيد فالحظ يعنى مناحى أخرى فى الحياة ، والتى تتوقف على المصادفة ولها أهمية حيوية فى المجتمع : ألا يكون ثمة وباء، ولا كوارث طبيعية، ولا ثمة فقد مدقع، أو جذب. والمشاركة فى هذا النوع من الطقوس فرض عين. إلا أن هذا لا يعنى أن الحظ سيأتى لا محالة، بل الأخرى أنه بدون هذه الطقوس يكون سوء الحظ أكيداً.

أما فى سيبيريا اليوم، فعندما يحتفل الناس بمجىء الصيف بالرقصة الدائرية - اليد فى اليد والأرجل تضرب الأرض ويغنون جماعات - بينما على بعد خطوات يتصارع شباب الرأس بالرأس، فإن هذا يتم بشعور من تنفيذ المقصد الأساسى للطقوس أى طرد سوء الحظ للشهور القادمة. والدعاية الملحدة التى لم تفلح فى تحريم هذه الألعاب (هكذا تسمى فى أنحاء سيبيريا) ، حاولت رغم ذلك تحييد قوتها الروحية. فقد سلبتهم السلطات بالكامل من العنصر الطقوسى الذى أحاط بأنشطة الشامانية (مثلما أحاطت الشاماني نفسها) وألحقتهم بالاحتفالات الملحدة. أما اللازمة المتكررة للمجد، والدفاع، والرءاء للاتحاد السوفيتى فقد ألحقت بالأغاني التى صاحبت الألعاب، وفى نفس التوقيت فالمسرح، والسيرك، والرياضيات، تم تطويرها لتحل محل الإحسان بالتسلية واللهو التى تتم من خلال الممارسات الشامانية. وعلى أية حال فالناس الذين يلعبون هذه الألعاب الآن يؤكدون أنه من الممكن الحصول على الشامانية بدون الشاماني. فهم بإيقانهم على العلاقة المتجانسة مع الطبيعة المحيطة، يأملون فى التعبير عن عمق ثقافتهم وإظهار ولائهم لشعبهم.

ولإبراز الارتباط بين هذه الألعاب والشامانية، فمن الضرورى أولاً الرجوع إلى النظام الذى أسسه التركيب التقليدى لهذه المجتمعات. أما الطقوس المنهجية التى تشكل الألعاب فهى تبلور - كما سيظهر بعد - الأوجه المتباعدة المتداخلة فيما بينها ووظائف الشامانية. وأيضاً بدراسة الألعاب فإن، أصدقاء الطقوس الأخرى التى تحدث فى العالم مثل الاحتفالات، والمباريات، والرياضات .. إلخ سوف يمكن التعرف عليها وإدراكها، وبنفس الطريقة التى ربطت فيها دراسة المعالجات المختلفة للأمراض العقلية الشامانية بالطب النفسى، فإن دراسة هذه الألعاب قد تخدم فى مساعدتنا فى جعل الشامانية أقل غرابة لنا، وتقريب أشكالها البدائية إلينا.

## التبادل الودى مع طبيعة العالم الغيبى

إن النظرة الكلية الشامانية للصياد السيبيري تقوم على اعتقاد أن الموجودات الطبيعية (كصيد السمك) التى يعتمد عليها البشر فى التغذية تنشطها الأرواح. فالحركة والنشاط للحيوانات كأرواح البشر لأجسامهم. فروح الحيوان مثل الروح الإنسانية تنشط الجسم وتمده بقوة الحياة. وهكذا فمن الضرورى التحرك فى إطار الأرواح للسيطرة على الحيوانات (أى التحرك فى إطار العالم الغيبى المسيطر على العالم الطبيعى). ولنيل الحظ فى الصيد أو الفوز فى اللعبة يجب أن يكون الشامانى قادراً على انتزاع بعضاً من قوة الحياة لدى الحيوانات والتى يسمح بالحصول على لحومها. ولعمل هذا يقوم الشامانى بدور العقل الموجه «للأسر» بما يوازى دور الصياد وبنفس الأهمية : والقوة والحيوية لا غنى عنها لروح الإنسان مثل اللحم لجسده، فهى جزء من الحظ فى أنها الأسر الحقيقية الذى يقوم به الصياد.

وعلى أية حال هذا الأخذ المزدوج لن يحدث بدون خصانة، لأن الأخذ (مع الأرواح مثل الناس) ممكن فقط فى إطار تبادل مع شىء أعطى فى مقابل شىء، وإلا كانت سرقة خاضعة للاسترداد. وهكذا ثمة تبادل بالنسبة للصياد بين عالم البشر من جانب وبين الحيوانات والأرواح من جانب آخر. وهذا التبادل يتم التعبير عنه كما يلى : فكما أن البشر يعيشون بالقوة الحيوية ولحوم الحيوانات، فإن أرواح الحيوانات تستهلك جسد الإنسان وقوته الروحية. وحقيقة أن البشر يفقدون حيويتهم على مدار السنين وفى النهاية يموتون، هى جزء من نظام طبيعى للأشياء. فالمرض والموت ليس شكلاً من أشكال دفع الحساب للأرواح على الغذاء المعطى وحسب، بل شرطاً لظهور الغذاء لمنفعة الأجيال<sup>(٢)</sup> القادمة. قصارى القول تعتمد حياة كلا العالمين على تبادل دائم ومتصاعد. فالعالمان فى نفس الرقت شريك وفريسة كل منهما للآخر.

إن وظيفة الشامانى هى إدارة عملية التبادل كلها. فوظيفته تأسيس القواعد حتى يضمن لها المسار الصحيح (الأخذ ثم دفع الثمن)، وتأكيد دوام الشركاء الذين يتم التبادل بينهم. وهى وظيفة تتمشى بطريقة رمزية وعلى مستوى الجماعة - مع حقيقة تقع على عاتق عضويتها : التبادل بين أحدهما والآخر، وإعادة إنتاج نفسه. ولهذا السبب يمكن

إدراك الوظيفة على مستويات مختلفة فى مجتمعات مختلفة تكميلية وثنائية كذلك. ويمكن إضافتها للمجتمع نفسه (كما فى مجتمع سيبيريا اليوم). ولو كان جزئياً فقط، أو إلى الشامانى (كما فى مجتمع سيبيريا التقليدى)، أو حتى يمكن (كما فى المجتمعات الأكثر سكاناً وكثافة وتعقيداً فى أجزاء أخرى من العالم) تقسيمها فيما بين خاصيات متعددة.

## تضارب ، تناوب ، وتكافؤ

### كيف تزدى اللعبة

إن التبادل بين العالمين يحدث تضارباً عاماً. فالصيد يعرف أن الأرواح التى على هيئة فريسة تمنح الحياة وحتماً ستستردها يوماً ما. فهى ليست صالحة ولا سيئة بطبيعتها، لكنها يجب أن تكون صالحة أو سيئة بدورها حتى يستطيع الجنس البشرى أن يعمر جيلاً بعد جيل. وهكذا فإن العالم الخارق الذى يخلقونه غير متفوق. بل إن هذه الأرواح شريكة للإنسان وتقف على قدم المساواة معه. فالعالم الخارق مبجل، ولكنه غير معبود أو غير متوسل إليه.

والشامانى كذلك متناقض طالما يجب عليه بعد الأخذ الأولى بقوة الحيوان الحيوية، أن يعطى المقابل فى شكل قوة الإنسان الحيوية، وإذا لم يفعل فلن يستطيع أن يعتمد عليها ثانية. ورغم أنه يؤكد على حياة المجتمع البشرى ككل، فإنما يفعل ذلك على حساب حياة البعض<sup>(٣)</sup> من أعضائه. ولهذا السبب يرجع الظن فى قدرته على الإيذاء والمساعدة فى نفس الوقت. وإيذاءه (مثل خيره) غير ثابت، ولكنه ضرورى كما أنه منضبط. فتفويض الشامانى - الذى يعهد به إليه مصحوباً بطقس الحصول على الحظ - مقيد بعام واحد فقط أو حتى للموسم الجارى، فإذا كانت الحسائر متوسطة، فإنه يتم استبداله فى الموسم المقبل، بل إن الشامانى الذى يكلف المجتمع أرواحاً كثيرة قد يحكم عليه بالموت.

وكقاعدة عامة وفى إطار الطقوس، يستخدم الشامانى نفسه كمثال لضرورة العطاء : فمع نهاية كل عملية استحضر الأرواح يتظاهر بموته. ويوجه شاحب ينهار ولا يحرك ساكناً مفترضاً على بساط يرمز للعالم الآخر، حيث تستبد به الأرواح فى أوقات فراغها كما لو كان فريسة استسلمت لنهمهم. هذه اللحظة التى تمثل رحلته فى العالم الغيبى، سجلها



بعض المؤلفين كنشوة إغمائية. وهى حلقة اجبارية فى مسلسل الطقوس، ومجسد دائرة التبادل بكاملها، ويدونها لن يسدد الدين، مما يشكل تهديداً لأمن المجتمع، وعملية استسلامه كضحية تبدو كذلك مفيدة لسعة الشاماني، طالما أنه يشك فى قدرته على جعل الآخرين يدفعون الكثير. وفى واقع الأمر يعتقد أن عملية استسلامه كغريسة يعرض حياته للخطر حقاً. وحقيقة إقدامه على هذه المخاطرة بدعم ثقة المشاهدين فيه، فبالرغم من ألمهم، فمن واجبهم الآن مساعدته ليستجمع قواه، ومساعدته على النهوض واستعادة صوته ونشاطه. ويجب عليه حينئذ أن يسرد لهم تقلبات رحلته ويعلن عليهم حجم الأضحية الموعودة، وكذلك الخسائر المنتظرة فى المقابل<sup>(٤)</sup>.

وهكذا قلن يكون ثمة بديل للتعويض<sup>(٥)</sup> البشرى الذى يطلبه الشريك الغيبى الذى يعد مطلب طاعته مطلباً مطلقاً. وعلى أية حال، فمبدأ التبادل فى ذاته لا يستبعد إمكانية نشدان فائدة بالطريقة التى يتم بها تطبيق التبادل. والواقع أن الحالة التى يتم تصور التبادل فيها تقوم أيضاً على إيقاع الحياة والموت، وهذا الإيقاع ينطوى على فترة فتور بين العطاء والأخذ. وإدخال احتياطي من الوقت فى دائرة التبادل يمكن بالنسبة لواجب الطاعة استخدامه كمثال لترك مساحة لقدر معين من الحدة. إن فن التبادل هو أخذ ما أمكن وقتما أمكن، ورد أقل ما يمكن فى آخر لحظة ممكنة. وهذا يرجع لكلا الشريكين ليعمل كل ما بوسعه للقيام بالدورين المتبادلين للصيد والغريسة<sup>(٦)</sup>. والشاماني البارح هو الذى يجلب الحظ الحسن ويؤخر الحظ السيئ ألا وهو الموت. وهذه الصورة تشير أفكاراً شعبية معينة هنا وهناك فى أنحاء العالم تتعلق بالخط : فالإنسان يجب أن يعرف كيف يكسب الحظ وكيف يستحوذ عليه، لأن الحظ باستمرار يهدد بالانقلاب ويتحتم دائماً إن عاجلاً أو آجلاً أن يسدد الدين، لذا يجب أن يعرف الإنسان كيف يؤدي اللعبة جيداً.

إن دوام التبادل يستلزم حركة من الشريكين، كلا من الإنسان والحيوان، وعلى الأحياء الذين ينبجونهم وعلى الأموات حتى تعود أرواحهم للدوران بطريقة طبيعية لتؤكد بعثهم من خلال خلفائهم. إن أساس هذا الإنتاج هو إعادة انتفاع الأرواح بأعضائها - سواء أكانت فى قلب مجموعة أو جنس - على امتداد الأجيال. فهذه مهام منتظمة شرعها المجتمع كله فى أثناء طقس جماعى هائل يتم فيه تقليدياً تنصيب الشاماني القائد. هذا الطقس يستلزم فى أغلب الأحيان مهاماً ثانوية أخرى له وللشامانيين الآخرين، وقد يستدعى

طقوساً إضافية استثنائية. على سبيل المثال يجب إيجاد علاج لروح خطيرة هائمة بلا خلف، ومشبطة لعدم قدرتها على استعادة ميلادها. فمثل هذه الروح تسعى للانتقام من الأحياء إما بأسر روح أخرى أو بأخذ مكانها، والأمراض العصبية والعقلية يُعتقد بأنها تحدث بهذه الطريقة<sup>(٧)</sup>. والمفروض في الشاماني أن يعالج حالات الاكتئاب وفقدان الشهية، والعقم أو السلوك غير الاجتماعي، واللامبالاة للحياة أو الإنجاب. بل قد يستدعى الشاماني للمساعدة في حالة ولادة متعثرة، أو أن يراقب طفولة طفل.

خلاصة القول إن أى شيء من شأنه إعاقة الإنجاب يعوق الوظيفة الصحيحة لعملية التبادل مع عالم الغيب المغذى. والنشاط الشاماني ذاته يعتمد في جزء منه على التبادل. وهذا ما يربط العلاج بأنشطة الشاماني الأخرى.

## التجديد الطقسي للحياة

«تجديد الحياة» هو الاسم المشهور الذي يسمى به الطقس الجماعي الموسمي المذكور آنفاً، والذي من خلاله وطبقاً للتقاليد يتحصل الشاماني على الحظ لموسم الصيد. وهذا الطقس يؤكد بكامله التبادل بين البشرية والعالم الغيبي المغذى. كما أنه يؤكد المؤسسة التي تحكم عملية التبادل: تحالف يعبر عنه جذرياً التزاوج الرمزي بين الشاماني وابنة الروح التي تقدم الفريسة. وحق الشاماني في التداخل بطريقة مشروعة في العالم الغيبي تقوم على حقيقة أنه يذهب إلى هناك كزوج وليس كسارق. فزوجته الخرافية كما يقال اختارته لصفاته الرجولية<sup>(٨)</sup>. ويعتقد أنها قد ظهرت له في حلم وطلبت في مقابل عقوبة الإعدام أن يتزوجها. وهي في المقابل تعده أن تنصبه شامانيا وتساعد في مهامه رغم أنها قد تعاقبه أو تهجره إذا ما فقد رجولته. وفي عام سيئ كانت هذه هي المناظرة التي يطرحها المجتمع قديماً إذا ما قرر خلع حقه في أداء الطقس للعام المقبل، أملياً بدلاً من ذلك في وضع ثقته في الحجاز المهمة لشاماني آخر يعتبر أكثر قدرة وأوفر حظاً. وهكذا فإن الزواج الذي يتم في أثناء الطقس لا يتضمن تنصيباً دائماً للشاماني. إنما يؤكد الزواج فقط في أثناء الفترة التي يُعقد فيها الطقس بمساعدة الزوجة الخرافية ومنح المجتمع استخدام وسائل تجارتها - الطيلة والأشياء الأخرى الكمالية.

وبإحكام التحالف مع العالم الخرافى، يقوم الطقس بتحريك آلية التبادل ذاته والذى على أساسه يقوم التحالف وابتدائه (سواء كان ذلك التماساً للحظ وعود الفريسة أو القوة الحيوية) هو الاستحواذ فى صورة صيد. والطقس لا يتقيد بوضع التبادل موضع التنفيذ: فالدائرة تحمّل لنهايتها فى شخص الشامانى الذى يكون فى مستهلها العامل المساعد ثم الضحية. وخلال شعائر مصاحبة - كاحتفال بذكرى الأموات وترابط الشباب - يؤكد أيضاً دوامها.

وباختصار، يبين الطقس فى آن واحد شرعية، وغرض، ووظيفة دور الشامانى. فهى تدمج حركية الشعائر المتواترة (المفترض أنها تعمل فقط بحقيقة تنفيذها) وإمكانية إقامة الطقوس الاستثنائية (المفترض أن تعتمد لفاعليتها على نوعية تنفيذها)، وهذا الدمج يوضح سبب أن النتيجة المتوقعة للطقس تصاغ دائماً فى نتائج سلبية: فرغم أن أداء الطقس لا يضمن فاعليتها، فعدم تنفيذها سيأتى بسوء الطالع وعدم القدرة على التغلب عليه. فالشعيرة لا تكتمل فقط فى شكلها بل فى أهدافها كذلك، طالما أنها تؤكد استمرارية المجتمع هكذا والبيئة التى يعتمد عليها. والخطر الذى يمثله سوء الطالع فى حالة عدم التنفيذ خطر كلى أيضاً. فسوء الطالع يتمثل فى الفقر المدقع، والمرض، والهزيمة على أيدي المجتمعات الأخرى.

## الألعاب :

### الرقص والتصارع فى سبيل الحياة فى مواجهة الموت

من بين مكونات هذا النوع من الطقوس ثمة شعيرة أخرى مستمرة بشكل ملحوظ، فمهما كان اسم الشعيرة وشكلها ومهما كان تطورها عبر الزمن واختلافها من مجموعة عرقية لأخرى. هذه الشعيرة تصاحب بانتظام اسم «الألعاب». هذه الألعاب التى ينفذها الشخص العادى تتبع نفس المبادئ وتستفيد من نفس الرموز مثل السلوك الطقسى للشامانى رغم أن طريقة لعبها تختلف.

فسلوك الشامانى الطقسى يتحدد بالوضع الذى يُعتقد أنه يتمتع به فى العالم الغيبى أى الزوج، ونوع النشاط الذى ينفذه هناك كصياد. وما أنه مجبر على أن يوائم نفسه مع

الطبيعة الحيوانية لزوجته (مُتخيل في شكل غزالة أو ظبية، حيوانات فريسة بلا منازع)، فهو يقوم بدور الذكر لنفس النوعين. وهذا هو أساس تطبعه بالسلوك الحيوانى<sup>(٩)</sup> فى أثناء عملية تحضير الأرواح. وبارتدائه فرو غزال ويفرغ الشجر معقودة بشعر رأسه، فهو يخور ويجار ويقفز مثل ذكر الحيوان ساعياً لتعقب المنافسين حتى يتمكن من تزوج الأنثى. والحيوانية عنده تصل مداها فى شكل انفجار ثورة وارتداد رأسه للخلف. هكذا برجلته يطابق نفسه مع الحيوان، ومثل الحيوان ينتهى كفرسة عندما يعرض نفسه كضحية لقانون التبادل. يقول البشر ان الشامانى الجيد مثل الفحل ذكراً قوياً، وهو عدو لمنافس صعب المثل للصيد ليتعقبه ويعرف كيف يقاتل حتى الموت دفاعاً عن عشيرته. فى لغات سيبيريا يرتبط اصطلاح العمل الشامانى بالقوة الجنسية والزوجية لمعظم النوع المحتفى به فى هذا المقام كالحیوانات القرنية الشدية والطيور الداجنة. ومعظم المصطلحات تشتق كلمات تدل على أنشطة نزوية : إما النزو (الوثب) بكل معنى الكلمة، أو أحد أنواع السلوك العدوانية المصاحبة له : كالقفز، والوطء، أو اهتزاز الرأس أو القرن<sup>(١٠)</sup> - معظم هذه الكلمات قد تعنى أيضاً فى معناها العام «يلعب». هذه المصطلحات توضح الرجولة المزدوجة المطلوبة من الشامانى التى تؤكد دوام ودفاع مجتمعه.

وبالنسبة للألعاب اللايدنية : يمكن جمعها فى صنفين، وغوذهما الرقص والمصارعة، النوع الأول يشمل ألعاباً هزلية ذات إحياءات جنسية، ويتم التعبير عنها فى معظمها فى شكل رقص. والخطوات الرئيسية تسمى «الهولة» أو القفز، مثل خطوات الشامانى تماماً، فعند تحضير الأرواح يقلد الغزال فى وثبه. تتميز الرقصات بحركات الأذرع مثل الأجنحة، وتأرجح الركبة، والثبات فيها محاكاة لطيور كبيرة فى استعراض زواجى. ومحاكاة الحيوان موجودة كذلك على حد سواء فى الأغاني التى تصاحب أو تعقب الرقصات. ويتم هذا عن طريق حركة الأصوات التى تستدعى النداءات المتزاوجة لهذه الأنواع، أو فى نفس محتوى الأغاني (هيا نهول هولة الأيل، هيا نهول هولة الغزال). ومعظم هذه الرقصات تنظم فى شكل مدارات تغنى قسمة بين الرجال والنساء ويتم تبادل القفشات خلالها. وكذلك هناك ألعاب أخرى من هذا النوع يلعبها فريقان (على سبيل المثال لعبة الحلقة «الخاتم» حيث يمرر خاتم من أعضاء فريق لفريق آخر، وأساس اللعبة بالنسبة للفريق المستحوذ على الخاتم هو الاحتفاظ بشخصية حامله مجهولة حيث يحاول الفريق الآخر التخمين، ويتم تقسيم

الفريتين بطول خطوط التوزيع الزوجي). وفى النهاية ثمة سلسلة متكاملة من السلوك: فكاهات، ومضايقات، ومناقشات ماجنة يقصد بها الإضحاك والمغازلة. وهذه التبادلات تحدث بين مجموعات متحالفة ينغمسون فى الاستشارة والمغازلة بنفس الحماس. وهذه الأفعال تعد بين الكبار مجرد تسلية أما بالنسبة للمراهقين فإن هذه التبادلات قد تتحول إلى مغامرة للعاشقين.

مثل هذه المجتمعات تعتبر الرقص إجبارياً فى أثناء هذا النوع من الطقوس. وطبقاً للتقاليد، فإن من واجب الشامانى أن يتأكد من أن كل شخص قد أبلى بلاءً حسناً. وأول واجبات الشامانى إلزام كل فرد من أفراد الجماعة قرع الطبول. هذا القرع يبدأ فى نفس اللحظة التى يتم فيها الإحياء الطقسى للطبلة (الذى يحدثه حضور الزوجة الحرافية)<sup>(١١)</sup>. ولابد أن تظل الطبلة التى تم القرع عليها فى الترتيل طوال الليل. فلا يستطيع الشامانى قرعها إلا بعد أن يقرعها الرجل العادى ثم تصبح من حقه. وقرع الطبلة عليه أن يمنع إيقاع الرقص من التراخى. فهو سيضرب على جلد خامل بعصاه أو أن يطر راقصاً متراخياً بضربات لجبره على النهوض. فهو يعلم أنه إذا سمح للاحتفال أن يفتر سيحكم عليه بأنه شامانى سيئ. وبالنسبة لآيانا حالياً فى الاحتفالات اللادينية حيث لا زال الرقص التقليدى (خاصة عند الزفاف) كل شخص ينتظر أن يحث من بجواره على الاستمرار.

كل واحد يأكل ويضحك كثيراً أيضاً. إلا أن الاحتفال أكثر من مجرد ضرورة غذائية. ففي المقام الأول هو دليل على فعالية الطقس الموسمى (أو السنوى). وهو كذلك الخلفية التى تربط مهام العمل اليومى المنفصل فى تجمع غذائى عام. وفوق كل ذلك هو المكان الذى يتم فيه إعادة توزيع الثروة بين الأحياء (كل فرد يأخذ بحسب وضعه) والمشاركة بين الأحياء والأموات، وتقليدتها فى الوقت المناسب بالعطاءات المطروحة لمنفعتها، وبذلك تتمكن أزواج الأموات حينئذ من مواصلة الدوران الضرورى ليعملهم عودة الميلاد. هذه العطاءات التى هى العنصر الفعال فى عملية إحياء ذكرى الأموات، أصبحت الآن التعبير الوحيد عنها.

وبالنسبة للضحك : فهو أكثر من مجرد الأثر المتجمع لعملية الرقص والمرح، بل هو الجوى الشهوانى. فى نوع من أنواع الطقس الإلزامى كذلك، رغم عدم ادراكه أو تشكله على هذا

النحو. على أية حال، إذا فشل الطقس يكون الحزن والحاجة للروح، هما المألومان جزئياً فى سوء الحظ الذى يتبع. والضحك دليل على أن الشخص يرقص جيداً (ولذلك فإن هذا الشخص لديه القدرات المطلوبة لعملية الإنجاب)، وبهذه الطريقة يصبح الضحك علامة للفعالية المتوقعة من الطقس<sup>(١٢)</sup>. والضحك فى ذاته يحمل قيمة رمزية كما أشار «باختين» "Bakhtin" فيما يتعلق بالاحتفالات الترفيهية التى كانت تجرى بفرنسا فى العصور الوسطى. أما فى سيبيريا، يُعتقد أن الضحك له أثر إيجابى فى عملية التبادل بين العوالم، فكلما ضحك الإنسان أكثر زاد توازن الجانب السلبى فى عملية التبادل أكثر. والفكاهات، والألعاب، والقصص الفكاهية تصاحب عملية إحياء ذكرى الأموات (كما يصاحب الضحك العلاج الشامانى)، كما لو أن كل شيء مرتب ليحصد لاستمرار عملية التبادل. وكذلك كما لو أن كل شيء مرتب حتى يتيح لتجربة المباشرة لسلسلة الأفكار وارتباطها بمبادئ عملية التبادل (وهى نسبية أفكار الحظ الحسن والسئ، والثروة والفقر، والتبادل بين فكرتى الحياة والموت، وتعاقب الأجيال والمواسم)، وبحقيقة أن كل فرد منا معه من الوسائل ما يجعل عملية التبادل أكثر قبولاً لديه أو لديها.

النوع الثانى من اللعبة ذا اتجاه تنافسى. فهو فى الأساس مباراة مصارعة بين الرجال، واحداً واحداً، والجبهة للجبهة تماماً مثل غزالين بريين وثورين وديكين. واصطلاح الصراع الحيوانى الذى يركز على فكرة نطح الخصم يستخدم أيضاً. والمواجهة نفسها غالباً ما يسبقها ويتبعها حركات الرأس والأذرع والأرجل، فى تقليد لطيور مثل الصقور والنسور. والمتنصرون فى الجولة الأولى يتلاقيان فى الجولة الثانية وهكذا، ويأخذ عدد المتنافسين فى التناقص مع كل مباراة. والفائز النهائى يستحوذ على مجد اللحظة والشهرة والنساء. ومنذ نعومة الأظفار يتدرب الصغار على المصارعة، ولا يهم كم فرد ضعيف أو مقدر له أن يخسر جولته الأولى فى المباراة. صحيح أن الفوز أمر مهم - ففكرة التنافس تتطلب ذلك - ولكن ليس هذا هو الهدف الأول. والتهرب من هذه المواجهات السنوية يكون اعترافاً بعجز الفرد على أن يصبح وهو شاب رجلاً مستقلاً، وإذا فعل ذلك يستبعد الشخص من شبكة التحالفات المنسوجة داخل النسيج الاجتماعى. وهذه النظرة تفسر - فى التفرين كما فى التنافس - لماذا يجب ألا يكون المنافس أحد أفراد العائلة أو فرداً خارج المجموعة العرقية، بل يجب أن يكون حليفاً متمكناً بما أن المصارعة تمثل شكلاً لحياة عضو مستقل

من المجتمع. وهذه النظرة تجعلنا نفهم كذلك كيف يصبح التصارع علامة من علامات انتماء الفرد للجماعة العرقية، مثلما هو شعار للشعور الذي يصاحبه.

فإذا ما واکب هذان النوعان من الألعاب طرفى الرجولة الشامانية - بتقليد نفس النوع الحيوانى واستخدام نفس الاصطلاح - ستعرض الألعاب نفسها رغم ذلك على أنها اساليب جديدة. أما سلوك الشامانى من ناحية أخرى يبدو سلساً. وانه لمن الأهمية بمكان انه بينما يمكن كتابة أغان وألحان ورقصات الرجل العادى وتجميع حركات المصارعة، فإن نكات وصيحات الشامانى تتحدى محاولات التدوين. فالشامانى يفعل ما يشاء بوحى اللحظة. وسلوكه قد يكون مليئاً بالعناصر النمطية، إلا أنه يتفادى الانتظام الريبى، فهو يكافح فى أن يكون له سمته الخاصة به، وكيف نفسه للحظة الحاضرة ويرفض أن يصنف. ومحاكاة السلوك الحيوانى تختلف فى كلتا الحالتين. فالشامانى متهم بالتزاور والتصارع مع حيوانات خيالية، واللعبة غير بارعة لوجود الحيوانات مع البشر.

وإذا ضرب مثل لنفس المبادئ فى الحالتين فإنها تمثل فى حى تكملى وليس متطابقاً. وأفعال الشامانى تحدث تقابلأ بين شريكى التبادل الحيوى. والألعاب تمثل هذين العالمين فى شكل متواز مبنية لأحد الشريكين صورة الأخرى. وبإعطاء دليل لنفس الحيوية فى الانجذاب ونفس العاطفة للدفاع عن النفس مثل الحيوانات الذين يقدونهم، فإن البشر يجبرون الحيوانات - عبر اضافة طقوس بشرية - على تصنيف نماذج الانجذاب والعدوان الخاصة بهم، (وبالطبع لكى يناسب بطريقة أفضل حاجات الاستهلاك الأدمى). ومن هنا فإن الألعاب لا تجسد مبدأ التبادل هكذا (وهذا دور الشامانى)، بل تجسدها من ناحية الدوام والتبعية للشريكين اللذين وضعا فى مرآة واحدة. وطبيعتها كلعبة تحتفظ باحتياطى النشاط الإنسانى الذى يميز التمثيل الشامانى للتبادل واحترام قواعد اللعبة لا يمنع من تأدية مباراة جيدة. والأداء الجيد ينبئ عن عام أفضل قادم. وهكذا ففى الألعاب كما فى الطقوس الشامانية قد أضيف أساس نوعى يتوقف على الحظ إلى الأساس الآلى المنظم.

ومن وجهة نظر شريكى عملية التبادل الدائمة بين العالمين، فإن لهذه الألعاب - التى هى جزء فقط من طقس تجديد الحياة - نفس الأثر النهائى كما للطقس نفسه : فهى تؤكد تمام عملية التبادل، حتى وإن لم تضاف عليها الواقعين مباشرة. وهى صالحة للمجتمع ككل مثلما هى صالحة لأفراده كل على حدة. وثمة واجب مزدوج للمساهمة فى الطقس : كواجب

تجاه المجتمع وكضرورة شخصية.

هذا النمط من النهاية التامة يفسر المصير الذى ينتظر الألعابا مشابهة فى كل من المجتمع السيبرى وغير العالم. ويوجه عام هذه الأنماط من اللعب قد أغضى الطرف عنها. فمجرد ذكرها بطريقة عابرة بوصفها على أنها ليست إلا طقسا إجباريا قد أوجز عند التحليل إلى مجرد اكمال للاحتفال، أو نَحَاحا المفسرون جانباً من أجل العناصر الطقسية الأخرى التى أصبحت فى النهاية عند المقارنة المكانية والزمانية ذات أهمية ثانوية. ومن حتمل أن الأنثروجرافيا قد تأثرت بالادانة العامة لهذه الضروب من الألعاب من قبل كنيسة المسيحية وسائر السلطات المركزية الأخرى، والذين وصموا هذه الألعاب بأنها بذينة خشية. أو ليس الهدف الحقيقى للكنائس هو تكذيب تصور العالم الغيبى فى مشاركة يتبادل مع الإنسانية- وهو تصور معاد لتصورهم القائم على السمو الإلهى والخضوع بشرى ؟.

ومعاجمتها فى سيبريا على أنها عيد وثنى من القساوسة الأرثوذكس، عُوملت للألعاب فيما بعد من جانب النظام الشيوعى على أنها من أطلال الماضى، بيد أن الألعاب صمدت على الرغم من أنها جُردت من حضور الشامانى وجردت من محتواها الدينى بكامله. ورغم أنها اختصرت فى بعض الحالات إلى احتفال شهابى، وفى حالات أخرى إلى حدث رياضى تنافسى، فقد قاومت الألعاب رغم ذلك بنجاح كل المحاولات الحقيقية لاستبدالها. فقد أصبحت الألعاب فى الواقع بين جموع الشعوب السيبرية اليوم أساس المهرجانات السنوية التى تختص بالهوية المحلية والعرقية وحتى القومية. وفى جمهورية منغوليا المجاورة، يطلق على الاحتفال القومى «الأيام الرجالية الثلاثة»، ومن بين الألعاب الثلاث : المصارعة، والقوس، والسهم، وسباق الخيل - تستحوذ المصارعة على معظم نواتز إلى حد كبير.

جانب واحد فقط للألعاب يبدو أنه غير منفصل عن اغرائها الدائم طوال السنة وغير منفصل أيضاً عن تلك القيم والسلوكيات التى تصاحب مرادفاتا المعاصرة. وما نتحدث عنه هو الحالة التى ترتبط فيها كل الوظائف، أى الطريقة التى تتقاطع فيها كل الأبعاد الماثلة عند تنفيذها، وفى هذه الحالة يتبين أنها مقيدة بضرورة داخلية. وأنه لحقيقى أنه فى الألعاب كما فى الممارسة الشامانية - رغم أنها تتقدم من الاتجاه المضاد - توجد ثمة رابطة ضرورية تربط دوام التبادل من ناحية بإعادة انتاج طرفيها، ومن الناحية الأخرى تربط



بين أفراد الجماعة والمجتمع.

وهذا يفسر سبب أن الطقوس مؤثرة داخل الجماعة مثلما هي مفيدة لهويتها بالنسبة للعالم الخارجى. وربما كانت الألعاب الأولمبية الحديثة مرتبطة بنفس المنطق بالألعاب فى اليونان القديمة، فهناك، بينما كانت المنافسات بين المدن تضىف عليها الصبغة الطقوسية، اعتقد أيضاً أن الألعاب تثير خصوبة ورجاء كل مدينة على حدة.

ونفس اسم «اللعبة» (والتي تشتق من كجلى مجتمع مركزى بالضيق) ربما كان ذا أهمية فى تاريخ القيطوس التى تقوم بها. فعدد كبير من المجتمعات حدث ان استخدمت فى مناسبات مصطلحات تماثل الكلمات التى نحن بصدها «اللعبة» "Game" «ويلعب» "Play"<sup>(١٣)</sup>، فمن ناحية فإن المصطلحات تحدد الطقوس الجماعية المنتظمة (أو جزءاً من الطقوس) التى تهدف - من بين أشياء أخرى - لاستشارة الخصوبة والرجاء، ومن الناحية الأخرى تستخدم فى طقوس ثانوية لإحياء ذكرى الأموات أو حتى استخدام مكونات النشاط الشامانى. إنه لهذا النوع من الألعاب تصاغ فى حركة الـ "Friaili"، فهم ينفسون فى هذه الألعاب فى قفزات ومصارعات، وهدفهم هو تعزيز المحصول (جنز بوج ١٩٨٠)، و «اللعبة» جزء كذلك من الاصطلاح الذى استعملته المجتمعات الانديزية En-disia فى معاركها الموسمية الطقوسية (مولنى فيورافانتى ١٩٨٨) و«اللعبة» هو اسم عمل الأرواح الشامانية فى كوريا والحلقة المركزية فى العلاج الطقوسى تسمى جعل أرواح الموتى «تلعب» (كيم ١٩٨٩). وفى كل هذه المصطلحات ثمة نقطة التقاء لكوكبة من الأفكار تغطى كلا المعنيين الإسهادى والتنافسى، اللذين اسقط عليهما الضوء فيما يتعلق بالألعاب السببية.

وبالإضافة إلى ذلك فنفس مصطلح «اللعبة» يكفى لتمييز عمل مثل الطقس إلى حد أنه يتضمن أيضاً فكرة التمثيل، أى أن العمل المحز رمزياً (يلعب أى يمثل «كما لو»، ولذلك فإنه يختلف عن المرادف الكلى الحقيقى رغم أن له أساساً<sup>(١٤)</sup>). وهذا قد يساعد فى تفسير كيف أن هذه الألعاب الوثنية، اشتقت قيمتها كطقوس وفعاليتها الرمزية : وحتى أيامنا هذه فى أوقات القحط والجفاف يصعد شباب الهول المنسية لثلال المحلية ليتلاقوا ويتصارعوا أَمْلاً فى هطول المطر.

والأكثر أهمية فإن أهم مبدأ فى عملية التبادل كما فهمتها من الشامانية، يتلخص فى

فكرة «اللعبة» إذا تصورناها مجردة. ففيها لتأكيد التوظيف الحقيقي للعالم يقوم البشر بدور الشريك - فى الحقيقة شريك حاسم - للقوى الرمزية المؤسسة «للعبة» وعن طريق احتياجهم للعمل فى عملية ادراك واجبههم («مقدرتهم لعمل شىء من هذا الموقف) فإن البشر هم أسياد اللعبة وقد يكونون الفائزين. وربما كان هذا ما تلمح إليه المجتمعات السيبيرية عندما يخطون فاصلاً بين مجتمعهم الشامانى وبين المجتمعات القائمة على اساس اعتقاد الهى مثل المجتمعات الروسية. وما ان السلوك الشامانى متناقض مع هدف العقيدة فهو يكمن فى الاقتراب من الآخر كشريك يأمل الإنسان فى التبادل معه، والتفاوض معه، بل واللعب معه، وما أنه متكيف ومستعد دائماً، فالموقف الشامانى يحتمل أن يكون مدمراً أيضاً.

## الهوامش

- ١ - ذكر القس الروسي أفاكوم "Avvakum" هذه الكلمة لأول مرة، والذي نفى إلى سيبيريا فى نهاية القرن السابع عشر، وقد رأى فى هذا المصطلح منافسة دينية فى هذا الفرد الذى يقوم بطقوس الشامانى والذى يتميز سلوكه بالغرابة التامة.
- ٢ - يفسر هذا القول العادة التى لا زالت تمارس فى هذه المجتمعات ألا وهى الموت الاختيارى. وأحسن وضع لموت الصياد هو اختفاؤه وحيداً فى الغابة بلا عودة، فطالما أن أحفاده قد بلغوا السن التى يمكنهم فيها الصيد لأنفسهم، فلن يخرج أحد للبحث عنه. وينفس الطريقة فإن الفريسة لن تنفذ من الفرق، حيث أنه يعتقد أن موته بسبب تشوق الروح التى تمده بالقوت.
- ٣ - إن ما يطلق عليه سحر الشامانى هو نتيجة لهذه الضرورة.
- ٤ - فى هذا الوقت يطالب الشامانى أيضاً بالتنبؤ بين سيموتين ومتى. وكعامل مساعد فى العرافة يستخدم رمحاً، يصوبه نحو هدف، ويبنى تنبؤاته على مسار الرمح.
- ٥ - يسرى الاعتقاد فى مجتمع الطائى المجاور لهم وهم شعب زغوى، أن الأضحية من الحيوان يقدمها الفلاح لأرواح أجداده وهى بديل عن البشر، ولهذا السبب فى الأساس فإن علاقتهم بالعالم الغيبى لا تعد تبادلاً عكسياً.
- ٦ - لقد استمدت صورة الشامانى الخطر والبطولة تنبع من أنها عمل فنى واستغلال الحاجة إلى استخدام كل من الحياة والإغواء، ولكن على أن تظل فى حدود قواعد التبادل، مما يعد دليلاً على الصبغة البشرية لهذه السلطة وأهمية ما يتمتع به الفرد من سحر خاص، وكذا التنافس القائم بين الشامانى وكذلك تمثل أسس اخفاق الشامانى فى توطيد نظام يمكن اختراق العقائد السماوية.
- ٧ - يسترضى الشامانى الروح التواقة للانتقام عن طريق خدمة لها طابع شخصى، والتى تدفع الشخص القلق الموجود على قيد الحياة لأن يتداوى، وهدف هذه الخدمة أن يحافظ للروح التى ليس لها خلف بصلة مع الأرواح الأخرى، وأحد إجراءات هذه العملية هو إتاحة الفرصة للشخص المتروكى أن يتنازل فى العالم الآخر عن طريق زواج طقسى بين صورة المتروكى وصورة أعزب متوفى من الجنس الآخر. وهذا الطقس يعتقد فى صحته بعض أجزاء أخرى من آسيا مثل كوريا وتايوان.
- ٨ - فى واقع الأمر فإنزال صياد الشامانى دائماً رجل، الذى يعرض طلبات الشامانية المرأة. وفى محيط الصيد كان دورهم يقتصر على دور المستبصر، وهو نظير لشرر المساعدة الذى تقوم به المرأة فى الحياة اليومية. وطلبها للسلطة يأتى من استدعاء أُمَد الأرواح الميتة. ووفقاً

لعقيدة شعبية، فإن حب روح حيوان ضار للمرأة، والاستجابة لهذا الحب سوف يؤدي إلى موتها. ومن وجهة النظر التحليلية، فإن إضفاء الصبغة الأنثوية على واجبات الشاماني سوف يقلب معنى التحالف مع العالم الغيبي، ذلك لأن مجتمعات سيبيريا لكونها مجتمعات صيادين، تعتبر الشاماني كمستحوذ وحيث ينظر إلى المرأة كموضوع للتبادل في شئون الزواج. فالمجتمعات ترفض تعريف شاماناتهم باللقاب أنثوية. وباختصار فإن رفض إضفاء صفة الأنوثة على الشاماني راجع إلى رفض الخضوع في مواجهة العالم الغيبي، وهذا لا يمنع الشاماني حال إجراء الطقس أن يقوم بدور قطبي التحالف في التبادل، أولاً كأخذ منها وكسلبى يمنع حيويته ورجولته الأرواح : وهكذا يلعب دور الصياد والفريسة، الفعل والمهرة، وهذا ما يعد رمزاً لمجموع العلاقات، وهذا ما يجعل من طقوس الشاماني طقوساً يمكن إعادتها، إلا أن أيديولوجيتها تتطلب التركيز على الأخذ، ولا تعطى الأولوية لموضوع التبادل.

٩ - إن مفهوم الكائن الغيبي يقدم أيضاً لكل من وحشية الشاماني وهو يؤدي الشعيرة، وأيضاً كل السلوك الذي يطلق عليه بعض المؤلفين «مرض البداية» (الهروب في الغاية، الصمت المطبق، رفض أكل اللحوم)، والتي تظهر في المراهقة وتضع الشاماني داخل مهمته : وهذا السلوك يعد تعبيراً عن محاولة الحب للإغواء في شكل تقليد لحيوان برى. وحيث يعطى سن البلوغ الحق للجميع لكي يحبوا (على الأرض وكذا في العالم الغيبي)، فكل فرد في المجتمع له أولها الحق أن يؤدي طقس الشاماني دون إطار عام لأداء الشعيرة. ودون ضابط من المجتمع بتقليد سلوك الحيوان الذي يقارب الجنون، وعلى التقيض فلكي تكون شامانياً، يعهد إليه بأداء واجبات ذات اهتمام جماعي فلا بد من الترحال والزواج في العالم الغيبي، الذي يمكنه وحده تحقيق انسجام المجتمع ويمكن التعبير عنه في إطار طقسى. والجنون الظاهري الذي يبدو أحياناً في أثناء تأدية الشاماني لطقسه، لا يمكن خلطه بالحالة المرضية. فالمرضى لا يصلح بحكم صفته أن يصبح شامانياً، إلا أنه يمكن أيضاً أن يستشار للمشاركة في طقوس الشاماني.

١٠ - E. Lot-Falck, ١٩٧٧. ليس هذا هو كل ما في الأمر. ففي بداية جلسة تحضير الأرواح، يفترض أن يقوم الشاماني بدور ثانوي ألا وهو جمع شطرى العمل في واحد : دور الأرواح المساعدة. فكما يفعل أخ الزوجة للصيد في الحياة اليومية تقوم الأرواح بمساعدته في الصيد في العالم الغيبي : فهو يحاكي خواص الأنواع الأخرى، مثل الغراب الجيفي الذي يرمز للفريسة، وآكلات اللحوم والجوارح التي يسك بها، فهو يلبس بعض متعلقاتهم بما فيها الريش، والمنقار، والأسنان .. إلخ.

١١ - يُعتقد أن الطبلّة تعد رمزاً لزوجّة الشاماني، وهذا مرجعه إلى المعاملة الطقسية المتكررة للطبلّة كما لو كانت زوجته. وهى بالمثل يمكن أن تعد رمزاً على الثنائية الحيوانية للشاماني، والتي تسمح له بأن يقوم بدور الزوج في العالم الغيبي، والطبلّة (وعادة ما يصحبها عصا القرع عليها) تعبر بمعنى من المعاني عن مدى تماسك الزوجين الشامانيين.

١٢ - يعتقد كذلك أن أرواح الحيوانات تضحك كمقدمة لاصطناع الضحك. والقدرة على إضحاك الحيوانات هي مادة الكثير من القصص التي يحكيها الصيادون في أثناء المراقبة المسلحة، والتي لا بد فيها أن تكون القصص غريبة وماجنة حتى يمكن للأنواع المضادة أن تضحك وتحب.

١٣ - في هذا الحسبان لا بد من أن نذكر أن الكلمة الإنجليزية "Game" تعطي كلا المعنيين «لعب» و«مباراة» وبالإضافة لذلك يمكن أن يكون معناها فريسة، والتي تتطابق تماماً مع استعمال الشاماني لها.

١٤ - إن هذا المنظور الرمزي هو ما أتاح لنا أن ندع جانباً التساؤلات حول الحالة السوية للشاماني أو الحالة المرضية، وكذا التأثير التام للمخدرات على سلوكه، وسواء أكان الشاماني مخدراً أو مجنوناً فإن ذلك لا يشير بأية حال مغزى سلوكه والذي يعد تعبيراً عن الدور الذي حدده النظام الرمزي.



# إحياء طقوس الرقص الشاماني بين السكان الهنود في أمريكا الشمالية

بقلم :

ولفجانج ج. جيليك

Wolfgang G. Jilek

عبرت موجات متلاحقة من المهاجرين في العصر الحجري القديم مضيق أرض بيرنج من سيبيريا إلى أمريكا الشمالية بين أعوام ٨٠,٠٠٠ و ٧,٠٠٠ قبل الميلاد، حاملين معهم الطقوس الشامانية لتسخير القوى الخارقة للطبيعة لخدمتهم. وظل هذا الوضع قائماً حتى اقتحام البيض منذ ٤٠٠ سنة مضت، للرقعة التي يشغلها السكان الأصليون لأمريكا الشمالية. وحيثما سادت المبادئ السياسية والدينية والاقتصادية الأوروبية، أصبحت المؤسسات الشامانية موضع نكْر. وأصبح عمل الشاماني في نظر الحكومة والسلطات الكنسية من قبيل الشعوذة والدجل أو عملاً من أعمال الشيطان. وقد ذهب بعض مشاهير الخبراء في الطب النفسي والإثنولوجيا إلى تصوير الشاماني حتى وقت قريب على أنه شخص مخبول، تتيج له حضارته البدائية أن يجعل من اعتلال النفس فضيلة ومزية، وهي مغالطة وضعية أوروبية الطابع يرجع أصلها إلى سوء التأويل الغربي للتصرفات المعروفة التي تظهر أثناء الطقوس الشامانية والتي تنطوي على «حالات الوعي المتغيرة». وقد اتخذت إجراءات قانونية لقمع الاحتفالات الشامانية في الولايات المتحدة الأمريكية، خاصة عقب حركة «رقصة الأرواح»<sup>(١)</sup>. هذه الحركة الشامانية الملهمة التي ترجع أصولها إلى «رقصة النبي» لدى شعوب شمال غرب الباسيفيكي (سباير ١٩٣٥)، أدت إلى نشاط احتفالي محموم بين الكثير من قبائل السكان الأصليين لإحياء مقدسات ثقافتهم

الوطنية. بلغ ذروته فى ثورة السيوكس Sioux عام ١٨٩٠ التى انتهت بمأساة «الركبة الجريحة» (انظر مونى Mooney ١٨٩٦). وكانت رقصة الأرواح قد جُرمَت عام ١٨٧١ فى مقاطعة واشنطن بأمر من مسئول الشؤون الهندية. وفى كندا فإن القانون المعارض لإقامة مهرجان الشتاء لدى بعض الهنود الحمر وكذلك رقصة التامانوس (الثالث من مجموعة تشريعات كندا عام ١٨٨٤) قد صدر لحظر عيد تبادل الهدايا التقليدى (بوتلاتش ، تشينوك Chinook)، واحتفال الروح الممارسة (تومانوس ، كويتشان Cowichan) فى كولومبيا البريطانية، وإلى أن ألغى هذا القانون فى عام ١٩٥١، ظل يستخدم كأداة لإبطال أية طقوس خاصة بأهل البلاد قد تشير شكوك المفوض الهندى المحلى للحكومة أو أى مسئول رسمى فى الكنيسة أو التعليم. وكان بعض الشبانانيين وممارسى الطقوس يقومون بهذه الاحتفالات فى السر. وقد شهدت أمريكا الشنالية بقاءً للثقافات الأصلية لأهل البلاد بتأثير التغييرات العنيفة التى حلت بالقيم الحضارية الغربية فى فترة انحسار موجة الاستعمار على مستوى العالم كله فى الخمسينات والستينات.

وفى هذه الفترة تغيرت صورة الشامانى فى نظر الغرب من صورة «الطبيب الساحر المجنون» إلى صورة المعالج النفسى الحكيم المتوافق ثقافياً (انظر جيليك Jilek ١٩٧١). وظلت بعض الممارسات الشامانية القليلة الباقية تلعب دوراً رائداً فى إحياء الرقصات الشعائرية، التى تقدم فى هذا المقال كأنشطة جمعية رئيسية لها مظاهرها الشامانية، والتى لم تزل تمارس فى أمريكا الشمالية حتى يومنا هذا. وأكثر الرقصات التى احتفظت بطابعها الشامانى هى رقصة الروح فى منطقة ساليش. ويمكن الرجوع إلى تحليل هامايون Hamayon (١٩٩٠) المتميز عن الشامانية السيبيرية، من أجل الوقوف على التطابق الواضح بينها وبين احتفال روح الساليشى الذى يقام فى الوقت الحاضر. لقد كانت الشعائر السرية التقليدية الخاصة باستحضار الأرواح الحارسة التى كان يمارسها من قبل شباب الساليش فى نطاق المجمع الشامل للأرواح الحارسة لسكان أمريكا الأصليين (انظر بنيدكت Benedict (١٩٢٣)، عبارة عن مجهود عنيف يمارس على مر السنين من أجل اكتساب عون أرواح خارقة تضاف إلى قوى الفرد العادية.. بما فى ذلك القوة الشامانية إذا ما نشدت على الوجه الصحيح، ولم يعد استحضار الأرواح خفية فى الغابة أو على الشاطئ الآن ممكناً «بعد ما لوث الرجل الأبيض الطبيعة وأقلقها». ولذا أدمجت طقوس استحضار الأرواح الفردية فى عملية الترسيم الجماعية الخاصة برقصة الروح الساليشية المعاصرة. وعلى أية حال فإن الأرواح التى تستمد منها القوى فى عملية الترسيم أو التلقين نُمت إلى التقاليد الساليشية، وتكافى الأرواح المساعدة أو التلقين لدى



الشاماني السيبيري (هامايون ١٩٩٠، صفحات ٤٣١ - ٤٣٤). وكمثلها تماماً، فإن الأرواح الحارسة الساليشية تمثل عادة في شكل حيوان، ويشار إليها غالباً الآن «بحيوان القوة». وهي أيضاً قد اكتسبت شكلاً مادياً متمثلاً في لباس وأدوات المبتدئ التي يتلقاها من المتكفل برعايته كرمز للميلاد الجديد في أثناء احتفال التلقين، والتي تمثل عملية «الحياة المتجددة» عند الشاماني السيبيري (انظر هامايون ١٩٩٠، ص ٤٥٦). والاتصال المبدئي بالقوى الروحية يؤدي عادة إلى «مرض الروح» وهو نوع من التكرار المرضى أو القابلة وإن لم يكن حالة مرضية، وهو شبيه تماماً «لمرض الترسيم» عند الشاماني السيبيري (انظر هامايون ١٩٩٠، صفحات ٤٣٩ - ٤٤١). والقوة التي تمنحها أرواح الساليش الحارسة تعتبر ذات فائدة بالغة، يمثل ما تعتبر في ذات الوقت نقطة ضعف محتملة بل وحتى ضرراً على من يحظى برعايتها، ويتوقف ذلك على مدى محافظة الشخص مع شريكه الذي ينتمي لعالم الخوارق على عهده معها، كما في حالة «عقد» الشامان السيبيري مع شريكه الذي ينتمي لعالم الخوارق، هذه العلاقة تستوجب الامتثال لقواعد صارمة ولتحريمات قاسية لمراسم الاحتفال. وهي ينظر إليها الآن على أنها الجهد المتواصل لمن يمارس رقصة الروح باحترام «القواعد والأصول الهندية» طوال الحياة.

والملاح المميرة لشعائر وممارسات التلقين الشامانية موجودة في رقصة الشمس التي عادت إلى الحياة مرة أخرى عند قبائل السهول والبراري. ويكون التركيز في احتفالات رقصة الشمس على اكتساب القوى الحارقة من خلال طقوس شاقة ومعقدة من أجل رفاهية الفرد وبالتالي رفاهية رابطة مجتمه. واليوم يرى فيها العديد من شباب سكان أمريكا الشمالية الأصليين مثالية للحفاظ على ثقافتهم الأصلية، إذ أنها تحتفظ بمظاهر كثيرة من جلسات تحضير الأرواح الشامانية متمثلة في التنفيس العاطفي الجمعي - الذي تم إقراره اجتماعياً - للمشاركة في حفز حسي حاد يثيره إيقاع الطبل، والغناء، والصفيح.

### رقصة الروح عند الساليش

في منطقة ساحل الساليش شمال غرب الباسفيك تُوحد التركيبة الاجتماعية الحضارية لسكان أمريكا الشمالية الأصليين الخاصة بالروح الحارسة، ما بين تطلع المراهق الهندي الأحمر من قبائل البلاو Plateau إلى مساندة من قوى خارقة تلازمه طوال العمر، وما بين عملية التلقين السري لدى الهنود الكواكيوتل Kwakiutl الذين يبحثون عن الروح الحارسة كعلامة على النبالة أو الاستقرائية من خلال عرض درامي جماعي ممسوح. وفي ثقافة ساحل الساليش التقليدية فإن مراسم الدخول في رقصة الروح يُنظر إليها على أنها

اختبار ضروري، وتأكيد جمعى على امتلاك الفرد للقوى الروحية، أما المرض الروحي فهو حالة مقصورة على مواسم معينة وذات دلالة معينها ، ويمكن التعرف عليها على أساس أعراض مرضية غطية ، تؤدي حتماً إلى شعائر رقصه الروح، ولقد تغير شكل هذه الأفعال منذ أن أعيد إحياء تقاليدنا فى الستينات (انظر جيليك ١٩٧٤). ولم يعد الهدف من اأفعال (مراسم) الدخول تقتصر على إتاحة الدخول فى هذه الأفعال الطقسية عن طريق التماس شفاء طقسى من حالة تكرسية تشبه المرض، وإنما لمعالجة أعراض باثولوجية (مرضية) وسلوك يُنظر إليه على أنه ناجم من الآثار السلبية التي نجمت عن اقتحام الرجل الأبيض للمجتمع الهندو أمريكى. وينظر ممارسو الشعائر بين هندو الساليش الآن إلى مواطنيهم، الذين يقاسون من أعراض احباطية مزمنة، بسبب السلوك العدائى للمجتمع والاستغراق فى الخمور والمخدرات، على أنهم مهياؤون للرقص الطقسى. وتُفهم الشعائر المعاصرة على أنها عملية مداواة تقوم على اساس الاسطورة العلاجية التي تقول بموت المبتدئ ثم بعثه عائداً إلى مرحلة الاعتمادية الطفولية كي يحرز قوة روحية ينمو معها إلى وجود أكثر صحة وعافية. بعد أن وجد هوندو أمريكية جديدة اكتسبت شرعيتها من طقس لاطلاق الاسماء. وتُرى الذات القديمة للمبتدئ (المرشح) - التي بُعدت عن الثقافة الهندو أمريكية كذات آتمة ومريضة أزهقت بشكل رمزى، بواسطة ممارس الشعيرة فى أول فصول دراما الشعيرة.

ويظل العضو الجديد لمدة أربعة أيام على الأقل ملازماً لمكان الاحتفال، خاضعاً لنظام قاس من عدم الحركة، والصوم، والامتناع عن شرب الماء. وفى حراسة ورعاية ما يطلقون عليه اسم جليس الطفل، ويظل العضو الجديد أو العضوة الجديدة بلا حراك كطفل لا حول له ولا قوة فى مكان مظلم مغلق، يتفصد عرقاً تحت غطاء سميكة، ويستمع إلى غناء شعائرى موزون وأصوات طبول. ويتم التخلّى عن الشخصية القديمة بإخضاع الشعيرة تحت اإيعاءات مناسبة لضغوط نفسية وفسيولوجية وتعريض العضو لنظام صارم من الحرمان الحسى الذى تعقبه اثارة حسية. ويبدو أن دقائق الطبول وإيقاعاتها الرتيبة تعتبر عاملاً هاماً فى تغيير حالات الوعي أثناء الشعيرة، وهى تسهل الدخول الشعائرى فى حالة الغيبوبة مع رؤية حكمية للروح الحارسة يحوز منها الفرد قوته الروحية مع نهاية فترة الانزعال، وهكذا فإن سعى الفرد التقليدى إلى القوة الروحية بما فى ذلك القوة الشامانية قد تم استيعابه فى الشعيرة المعاصرة أو فى تلك المغامرة الجماعية، وبعد أن يجد الفرد المبتدئ «أغنية الروح، فإنه، وقد اكتسب بأردية هندو الساليش التقليدية، ينعم بشعور من حُب إلى أفاق بعيدة بواسطة القوة الجديدة التي اكتسبها. ويتم حفز الراقص الجديد

فى مكان الاحتفال بواسطة الدق على عشرات الطبول، والنقر بواسطة حوافر الغزلان وغناء وتصفيق الجصور المحتشدة حوله. ومن أجل إعادة توليف الشخصية الجديدة تتجمع التدريبات البدنية الشاقة وشعائر التلقين المكثفة «لتقوية بدن رواقص الجديد». واليوم، فإن الميلاد الجديد لأى فرد له موقعه فى سياق البعث الهندو أمريكى الجديد. وفى طقوس رقصة الروح، لا يحظى المواطن الشاب بقوة روحية فردية عن طريق إعادة ميلاده «كهندى حقيقى وأصيل فحسب»، إنما هو أيضاً يتغلب على المرض وعلى السلوك المعيب الذى جاء نتيجة لتعرضه لحضارة غريبة عنه. لقد عادت أسماء، «الأسلاف العظام» الهندو أمريكيين إلى الحياة مرة أخرى عند احتفال «إطلاق الأسماء»، وأمام الملأ من المشاهدين والسامعين.

وتقد الاحتفالات الروحية التى بدأ إحياؤها من جديد الراقصين وإلى حد ما الأقارب والأهل الذين يساعدون فيها ويشاهدونها، برنامج سنوى شتوى للعلاج، لا يتماثل فى مده ولا فى استمراره مع مجتمع كندا الأوروبى (انظر بجيلك ١٩٨٢). ومن نوفمبر إلى إبريل من كل عام يتغمس المشاركون فى مغامرة علاجية معقدة. إن التجربة المكتسبة من خلال الشعيرة تساعد المشارك على الدخول مرة أخرى فى حالات الوعى المتغيرة دون إعداد طقسى مسبق، وهم فى هذه الحالة من النشوة يشعرون بعودة جديدة للروح وراحة بدنية ونشوة عاطفية هائلة فى حضور مشاهدين متحمسين ومتدمجين معهم تماماً. وطوال موسم الاحتفال، يتم هذا التفريغ العاطفى فى أى تجمع من تجمعات رقص الروح. إن تأثير انفراج التوترات من خلال الفناء والرقص يشبه تأثير البكاء. وينقل المشاعر فى صيغة طقسية ومعروفة إلى المتعاطفين، يتعلم الراقص كيف يتجاوب معهم ويسيطر عليهم. ويعتبر التمثيل الدرامى أحد الملامح الواضحة فى أداء الراقص خلال رقصة الروح. وكلما عاود الراقص قشيل دوره ازداد امتلاكه للروح الجديدة، أى الدخول إلى حالة تشبه الغيبوبة لكى يشعر ويستعرض قوته الروحية التى تم اكتسابها فى حالات الوعى المتغيرة التى حدثت خلال مراحل الشعيرة، وتجد روح الراقص تعبيراتها الدرامية فى خطوات الرقص وإيقاع الطبل، والحركات، وتعابير الوجه والإيماءات فى الخطوات المتسلسلة، ثم القفزات العنيفة «لمحارب» يجرأ بالصياح أو فى الهرولة المترنحة «للدبة الأم» المكتنزة بالشحم واللحم وهى تبكى بهرقة ناعية جراًعها المفقودة، أو فى «السحلية الأب» يسفح الدمع على ذريته التى تم أفتراسها، أو «الحوت الهائل» الذى يتلع السمك الصغير. وهنا يصبح تصميم رقصة الروح بمثابة علاج سيكولوجى، عن طريق ارتباطها بنوع من أنواع التفريغ والتنفيس فى محيط مناسب. فاحتفالات رقصة الروح السنوية قد المشاركون فيها

بالمساندة، والحماية، والرضا، والحفز، ويتم التأكيد على تضامن الجماعة في الخطاب التي تلقى في هذه التجمعات الاحتفالية. وربما كان أهم مظاهر العلاج الجماعي لهذه الاحتفالات، هو تحول المشاركين من التركيز على ذواتهم الشخصية واهتماماتهم ومشاكلهم الخاصة، إلى اهتمامات ومشاكل الجماعة من أجل الوصول لهدف جماعي شامل. وقد أبرزت التحليلات البنيوية للطبيعة الشامانية الأصيلة في احتفالات رقصة الروح عند الساليش (چيليك وچيليك - Aall - Jilek & Jilek، ١٩٨٢).

إن رقصة الروح عند الساليش، بفكرة الموت والميلاد الجديد المسيطرة عليها، تتضمن رحلة المبتدئ في مجال التعبد إلى أرض الموتى. وتبدأ الرحلة عندما «يجلد حتى الموت». ولا تعود هي أو هو كلية إلى دنيا الأحياء قبل التوصل لأغنية الروح. إن رحلة المبتدئ - مثل رحلة الشاماني في احتفال قوارب الروح الساليشية التي هجرت الآن - تكتنفها أخطار كثيرة، على الرغم من حمايته خلال الرحلة بواسطة «الجلس» و«الزى الرسمي» والعكاز، وبهذا العكاز يجذف المبتدئ «ضد التيار من أجل الحياة» بنفس الطريقة التي كان يجذك بها المبحر إلى المناطق غير المأهولة في احتفال قوارب الروح، وعلى المبتدئ أن يُسرّع وأن يقاوم إغراء الطعام بالرغم من عذاب الجوع، لأن الأسطورة تقول إن من يقبل الطعام في أرض الموتى سيظل مقيداً إليها إلى الأبد. وراقصو رقصة الروح المتمرسون الناضجون يحيون هذه الرحلة التقليدية عند أى احتفال لرقصة الروح، عندما يرقصون حول قاعة الاحتفالات، التي عادة ما تكون في اتجاه الشرق - الغرب «شاحصة إلى أرض الموتى ومتوجهة نحوها». ورغم أنهم يضعون عصاية على أعينهم، إلا أنهم يشقون طريقهم عبر العقبات مثلهم في ذلك مثل رحلة الشاماني للعالم الآخر. ويجب أن يحترس الراقص لرقصة الروح من التعثر والوقوع لأن في ذلك دلالة على المرض، مثله في ذلك ما كان يعتقد الشامان من عدم الوقوع في أثناء احتفال الزوارق القديم.

### رقصة الشمس

ببداية عام ١٧٠٠ وفي سهول ألجونكوين بدأت رقصة الشمس، وانتقلت عبر كل قبائل السهول، وفي أوائل أعوام ١٨٠٠ أصبحت احتفالاً وطنياً لهذه المنطقة، متضمنة شعائر جماعية مركبة مرتبطة بموضوعات أسطورية تدور حول الحرب وصيد حيوان البيسون.

وتضم رقصة الشمس عدداً كبيراً من المشاركين : راقصين، ومغنين، وقارعي طبول، ومشاهدين، ويظل الرجال يرقصون لمدة ثلاثة أو أربعة أيام وليال، صائمين، عطاش،

مرهقين، ممزقين ومعذبين فى طلبهم للقوة والتفوق فى شئون الحرب والصيد، وعندما تم التغلب على مقاومة الهنود الأمريكيين لإعلان المستقبل عن طريق تعاظم القوة العسكرية للمجتمع المتسيد، وعندما لم يصبح هناك حيوانات بيسون يمكن صيدها، فقدت رقصة الشمس القومية وظيفتها، وفى عام ١٨٨١ صدر قانون بمنع رقصة الشمس بين قبائل السيوكس على يد سلطات محمية باين ريدج فى داكوتا الجنوبية، وأخيراً انتهت الجهود اليائسة لصد زحف البيض باللجوء إلى الوسائل الخارقة المتمثلة فى عقيدة رقصة الشبح بالقمع الدموى لثورة السيوكس عام ١٨٩٠.

وفى تلك الأعوام، حول شامانيو قبائل الشوشون (ريج النهر) فى ولاية وايومنغ تركيز رقصة الشمس على أمور الحرب والصيد إلى أمور معالجة الأمراض ومحاربة البؤس الاجتماعى، عندما صدرت التعليمات لرئيسهم عن طريق رؤية رآها فى المنام، ويوضح ذلك الوظيفة المعدلة لتغيير حالات الوعى المتغيرة عند الشامانيين. وهكذا فإن إخفاق شعائر رقصة الشبح، التى ترمى إلى تغيير شامل فى النظام المسرف فى فرديته، والتى أدت بقيادة هذه الشعائر فى مجتمع الشوشون إلى تغيير احتفالات رقصة الشمس، إلى أداة علاجية من أجل مداواة الصحة ومشكلات اجتماعية أخرى إنما كان نتيجة مباشرة أو غير مباشرة لغزو البيض لأراضيهم.

وكرد فعل لمنع هذه الشعيرة، تطورت رقصة الشمس إلى حركة ضيقة النطاق تهدف إلى إحداث تغيير شامل فى الأفراد. وبدأت الحركة عصر إحياء جديد فى أواخر الخمسينات ومنتصف الستينات، وازدهرت كحركة دينية رئيسية بين القبائل الأصلية فى أمريكا وذلك فى ولايات وايومنج، وإيداهو، ويوتا، وكولورادو، وأصبحت أكثر قوة وقاسماً من الكنيسة الأمريكية الوطنية «البيوتزم»<sup>(٣)</sup>. بل وجذبت الكثيرين من أعضائها. وتلوم رقصة الشمس المعاصرة (انظر Jorgensen، ١٩٧٢) ثلاثة أيام وليال. وإلى جانب الراقصين تضم فرقاً من المغنين قارعى الطبول، ومشاهدين كثيرين يشجعون الراقصين ويعززونهم. ولا يقوم رؤساء رقصة الشمس من الشامانيين بتخطيط وتبدير الاحتفالات فقط، بل أيضاً يدرسون الأعضاء الجدد. ويقوم شامانيو الأوت بتفسير أحلام الأعضاء وتقديم النصح لهم على أساسها. وفى شهور الشتاء والخريف، ينشغل راقصو ومغنون رقصة الشمس فى الاستعدادات. وينشغل الكثير من المؤيدين أيضاً فى الاستعدادات لهذه الحفلات التى يشارك فيها ضيوف كثيرون قادمون من محميات أخرى والذين تقدم لهم الهدايا فى آخر الاحتفالات. ويتلقى المبتدئون من هنود الشوشون والأوت تعليماتهم من رئيسهم بالرقص على الأقل مرتين فى كل من الاحتفالات الإثنى عشرة التى تقام،

وذلك حتى يكتسب تدريجياً ومروء الأعوام قوة خارقة، وليتعلم كيفية الحفاظ على كل جرعات القوة قبل أن يبدأ فى البحث عن المزيد منها، وأن يمارس حذراً كبيراً فى استخدام القوى الخارقة. ولابد أن يتمتع الراقصون عن تعاطى الكحوليات، ويتلقون تحذيرات من موقعة النساء فى فترة ما قبل الزواج أو الإسراف فى المعاشرة الزوجية إن تزوجوا، لأن قوتهم تستدعى خصوصية فوق عادية. وتحت بعض التعليمات الأخرى المشاركين فى رقصة الشمس أن يعملوا لصالح ذويهم، وأن يتميزوا بالكرم، والعطف، واحترام كبار السن. وفى أثناء الاحتفالات، يحث الشامانيون الراقصين والجمهور على الإبقاء والحفاظ على «التقاليد الهندية» ولما كانوا ينددون بمادية المجتمع الأبيض، فقد كانوا يصغرون من شأن مصادر قوته مقارنة بالقوى الخارقة التى تقدمها «القوى الهندية».

ومرة أخرى أعيد إحياء رقصة الشمس بين السيوكس فى أوائل الستينات (Nurge، ١٩٦٦). وعادت بهضعة مئات من المشاركين وجمهور غفير من المشاهدين يتجمعون فى محمية باين ريدج فى داكوتا الجنوبية فى أغسطس من كل عام. ويتقسم بعض الراقصين الأيمان المقدسة على الرقص بجلود تملؤها الحفر فى كل احتفال سنوى. وبعد التطهر فى وجر العرق ثم مروره بأنبوب السلام، يدخل الراقص الحلبة فى مجموعة على رأسها رجل يسك فى يده جمجمة جاموسة، وتحت إشراف قائد رقصة الشمس، وهو الشامانى المدير الذى يحدد مسار إجراء الطقوس، ومصاحبة الترانيم المنفحة ودقات الطبول، يرقص الراقصون وهم ينفضون فى ناياتهم المصنوعة من عظام النسور أربع مرات فى كل اتجاه. من الاتجاهات الأربعة ماضين نحو القائد الذى يتوسط المكان ثم متراجعين عنه على التوالى، ويقيد الذين كرسوا أنفسهم إلى ألسارى الأوسط بسوط جلدى يُدخل قائد الرقص طرفه فى جراح صدر الراقص.

وقد يستمر الراقصون وهم مسكون بعضا الحماية التى تنتهى بإحدى الرايات، فى أداء رقصاتهم لمدة ساعة ونصف الساعة قبل أن «تتغير طبيعتهم البشرية».

وتركز عقيدة رقصة الشمس على اكتساب القوى الخارقة (جورجنسن ١٩٧٢). والقوة من أجل صحة الفرد والمجتمع، ومن أجل تخفيف المعاناة والحرمان، أو لمقاومة التأثيرات الشريرة. وعلى أساس التحليل المقارن يمكن أن نحدد هذا بأنه قوة شامانية وأن نقرر بأن لرقصة الشمس نفس سمات شعيرة التلقين الشامانية : التعليمات التى تتم عن طريق رؤى الأحلام، الرعاية والتعاليم التى يقوم بها الشامانى، امتحان المبتدئ بالصوم والعطش والألم والحرمان، وأخيراً التوصل من أجل الحصول على رؤية شخصية فى الرقصة النهائية. ودخول الراقص الباحث عن الرؤية والكشف فى حالة شعورية مغايرة، تصاحبه وتعينه قرعات

طبول مكثفة ذات إيقاع وترددات عالية ٣, ٣ إلى ٣, ٧ ضربة فى الثانية الواحدة وتكرار النفيه هنا يؤثر على ذهن الفرد، كما يحدث فى رسام المخ الكهربائى، ويقوده إلى حالة مغايرة من حالات الوعى عن طريق منبهات صوتية مرتبطة بمثيرات سيكلوجية أخرى، ويبدو ذلك واضحاً فى كل من رقصة الشمس ورقصة الروح عند الساليش (چيلىك ١٩٨٩). وفى رقصة الشمس، يقوم بتشجيع الراقص الذى يغنى الحصول على الرؤية بعض الراقصين الآخرين الذين ينفخون أراغيلهم، بينما النساء فى صفوف المشاهدين يقرعن الصولجانات المصنوعة من خشب الصفصاف والرجال يطلقون صيحات كصيحات الحرب. ويركز المشاركون من غير الراقصين على العمل كوسيط للقوة التى يريد الراقص أن يكتسبها. وبعد الرقص الحساسى على إيقاع سريع لمدة ساعة أو أكثر، يصل الراقص أخيراً إلى الرؤية أو الكشف، وتتملكه قوة تهزه من الصميم، ترفعه من أقدامه، ثم تلقى به على الأرض بلا حراك بارداً كالخجر فى أثناء رحلة روحه، التى تمثّل رحلة الشامانى، إلى العالم الآخر. ويحمّله زملاؤه إلى المكان المخصص ويغطونه، موجهين رأسه ناحية الصارى المنصوب فى المركز. ويمثّل هذا الصارى المنصوب فى وسط «أرض العطش» أو طوق رقصة الشمس، الشجرة الجرداء، التى هى مصدر القوة، كما أنها الوسيط الذى تتوجه من خلاله القوة الحارقة. هذه توازن رمزياً بالماء، إلا أنها مستمدة من أشعة الشمس فى النهار، ومن ضوء القمر والنار المقدسة فى الليل. ويوضع «عش الماء» فى شكل حزمة من عيدان الصفصاف على الصارى، بينما يثبت تحتها رأس حيوان البيسون أو نسر محنط. وكلاهما مانعان للقوة التى تنساب من خلالهما أيضاً أما المذبح المصنوع من الطمى على قاعدة الصارى فهو يمثل الأرض المانحة للحياة. وعلى الطريقة السنسكريتية، يمكن أن يطلق على صارى رقصة الشمس اسم «يسوع» أو «الصليب» وشعائر التطبيب عند الشامانية تمثل جزءاً من احتفالات رقصة الشمس، فيؤتى بالمرضى إلى مكان العلاج بجوار الصارى الأوسط حيث يشخص قائد رقصة الشمس أو الراقص الأول المرض ويعالجهم فرادى، بينما يسدد المنشدون والمشاهدون أبصارهم على المريض وهم يرددون أناشيد وإبتهالات تساعد أو تساعد على استلهاهم قوة الشفاء. وفى ختام موسم رقصة الشمس، فإن البركات النهائية التى يمنحها الشامانيون موضع الاحترام تضافى الشرعية على القوة التى حصل عليها الراقصون فى أثناء الاحتفالات. وتختتم الشعائر باقتسام الراقصين للماء المقدس، الذى باركه «مانع المياه».

ويمكن تعريف الوظيفة السيكر - اجتماعية لرقصة الشمس المعاصرة على وجه العموم، بأنها وسيلة لتحقيق السعادة العاطفية والروحية والاحساس بالمسئولية واحترام الذات

عندما يصعب على السكان الوطنيين تحقيق ذلك فى مجتمع أمريكا الشمالية.

## شعيرة الرقص كعلاج لهنود أمريكا الشمالية المعاصرين

جرى عليه شرح الجوانب الفردية والجماعية ذات المفزى لإحياء شعيرة احتفالات الرقص بين سكان أمريكا الأصليين. ويمكن تلخيصها فى أنها تساعد على ازدهار القوة الشخصية وعلى التماسك والالتحام الجماعى، وبهذا تساعد المشاركين على التغلب على الإحباطات العدائية، التى وصفها المؤلف لأول مرة فى عام ١٩٧٢ على أنها حالة ضارة بالصحة ومؤذية، وعادة ما توجد بين شباب هنود أمريكا الشمالية، وتتميز بالشعور بالإخفاق، والوهن، والهزيمة، وانخفاض الروح المعنوية، وأحياناً بالانحراف الأخلاقى فى بيئة مليئة بالتشوش الحضارى، وانقطاع صلة الرحم بين الأقارب، والعداوة. والإحباط العدائى يظهر فى أعراض نفسية وسلوكية، ويرتبط عادة بإدمان الكحول والمخدرات (انظر چيليك ١٩٧٢، ١٩٧٤، ١٩٨٢).

## شعيرة الرقص كحركة أيديولوجية فكرية بين هنود أمريكا الشمالية المعاصرين

أتاح إحياء احتفالات شعيرة الرقص بين سكان أمريكا الأصليين، فرصة للشباب للتعرف على «أجدادهم العظام» وهكذا يتغلبون على مشاعر الغربة واللامبالاة الفكرية بين الأجيال الجديدة. إلا أن السلطات الكنسية التعليمية والقانونية كثيراً ما قاومت هذه العقائد. وكان هجومهم منصفاً على المؤسسات الشاماتية المنظمة، وعلى شعيرة احتفالات الرقص التى صدرت بشأنها قوانين رسمية فى الماضى. وشب كثير من شباب هنود أمريكا الشمالية بذاكرة مشوشة بها بعض الشذرات من الحكايات الشعبية التى كانوا يلتقطونها من أفواه أجدادهم وهم بعد أطفال وكان لهذا صدى فى نفوسهم فأصل فيهم شعوراً بالانتماء إلى حضارة عريقة تختلف كلية عن تلك التى لغالبية أفراد مجتمعهم الجديد. وهذا الشعور كان السبب فى مقاومة ما تسعى إليه المدرسة الغربية من الذوبان داخل المجتمع، فرفضوا وظائفهم بل وحتى الزواج من بينهم. وشكل ذلك ردود فعل فردية للتجربة الأليمة فى المجتمع «الأبيض»، واليوم يندفع الشباب من السكان الأصليين نحو الجهد الذى



تهدف إلى الحفاظ على الهوية الحضارية الهندو أمريكية وتطورها. وفي الاحتفالات التي بدأ إحيائها من جديد، بدأت الدعاية للحضارة والثقافة القديمة للسكان الأصليين تحتل مكاناً بارزاً، حيث يصارع القادة الوطنيون والكهنة لإحياء تراثهم وحث الشباب على التمسك بهنديتهم، وهو شعار يرفعونه الآن ويأثرون الشعائر الاقريقية بالجلود الزنجبية التي يرفعها سبازر وستنجر. وفي سبيل تحقيق شعار «الرجوع إلى الهندية» كثيراً ما يقدم الكهنة أمام الجمهور صوراً رائعة ومثالية عن حضارتهم الأصلية، في مقابل تعارضها التام مع عيوب ونواقص المجتمع «الأبيض».

وهذه الدعاية الحضارية تضع مقارنات بين الحضارة الأصلية لسكان البلاد، وبين حضارات وقيم «البيض»، من قبيل الروحانية في مقابل المادية المفرطة، والسلام في مقابل الاعتداء والبنفساء، والثقة في مقابل الخداع والغش، والصحة في مقابل الأمراض المتوطنة، وذلك على أساس من الاحترام والانسجام مع الطبيعة، في مقابل التفانيات والتدمير والتلوث الذي يجلب سخط الطبيعة عليهم.

ويحرص واضعو الخطب على أن يبرز الخطيب أمام جمهور احتفالات الرقص إحياء القومية الأمريكية لأهل البلاد الأصليين على أساس من تأكيد وترسيخ فكرة سمو الحضارة الأصلية على حضارة وثقافة «البيض». ولذا قد تستحدث أساطير جديدة عكس ما كان سائداً من قبل لتؤدي الدور الذي يهدفون إليه. وعندما فقدت الكنيسة سيطرتها على السكان الأصليين، تم مصداقية الأسطورة التي وضعتها الكنيسة رسياً عن الوحدة تحت شعار المسيحية بفترة معاناة صعبة، بينما يتم تداول مخطوطات أخرى يصدرها السكان الأصليون عن إحياء القصة المفرقة في القدم والتي يدّين بها هؤلاء عن أن «التقاليد الأمريكية الأصلية جاءت إلى هذه الأرض من أزمنة سحيقة قبل وصول الرجل الأبيض بكثير جداً». وبهذه الصياغة قد تحقق هذه الأسطورة الجديدة قوة ونقوذاً.

وهذه هي عقيدة واحد من أشهر الكتاب الهنود الكنديين: «يشير الأدب الهندي الشعبي إلى أنه منذ قديم الأزل أرسل الهنود الروح الكبرى عبر المحيطات لنشر عقيدتهم وسط البيض الذين لا يعرفون طريق الله، إلا أن الرجل الأبيض قتلها. وقد تختلف الأساطير الهندية الأخرى التي تتناولها الأجيال حول حلقات النار، قد تختلف في التفاصيل، إلا أنها جميعاً تشير إلى أن خلق العالم والحيوانات وحتى الإنسان بدأ فوق أرضها. فهي تحكي قصة الميلاد العذري من الروح الأعلى، وقصة الفيضان العظيم، وانتصار روح الخير على روح الشر في المعركة الكبرى، وقبل وصول الرجل الأبيض بزمان إلى العالم الجديد، أقام الهنود احتفالاتهم لشكر الله واجتلاب الربيع والنماء، وكانوا

يقدمون الأضحيات والعطايا ويصلون ويدعون للحصول على البركة أو لتهدئة غضب الأرواح».

و«كانت هناك المشاركة في المعاناه مع الروح الأعلى التي تأتي مع تعذيب النفس في رقصة الشمس والاحتفالات الدينية الأخرى». (كاردينال Cardinal ١٩٦٩، ص ٨٠).  
لقد كانت الهضبة الغربية والساحل الباسفيكي في أمريكا الشمالية في منتصف القرن التاسع عشر، ساحة لحركة دينية كبيرة هي رقصة النبي (انظر سباير Spier ، ١٩٣٥ وشاتلز Shuttles ١٩٥٧)، والتي دفعت بالهنود من خلال عدد لا يحصى من الشواهد إلى الاعتقاد بأن التجديد الشامل للكون، سوف يتأتى من قيامهم بنفس الرقصات الشعائرية التي كان يؤديها أسلافهم. وشبيه بذلك تماماً، عقيدة سموهالا Smohalla (ارجع إلى ماكمورى Macmurray ١٨٨٧، وموني Money ١٨٩٦) التي انتشرت بين قبائل ساليش الجنوب، ممتزجة بعداء شديد للتعاليم الغربية التي دعت إلى تعاليم مخالفة تماماً للعقيدة البروتستنتية السائدة للفرقة البيض. فمجددت سموهالا فضائل الإلهجذاب، والحلم، والرؤى، على فلسفة الأبيض القائمة على العقلانية والعمل.

هذه الحركات، والتي تميزت بالعقيدة الأفقية الهنود - أمريكية، تقدم نماذج مبكرة عن مقاومة الطغاة من خلال الاطار النظرى لأسطورة الهنود الأمريكيين المعارضة، والتي تعلن تفوق الهنود الأمريكى وهلاك الرجل الأبيض بواسطة رؤية شبيهة بسفر الرؤيا من حيث عظمتها وغموضها. وأحياء شعيرة الرقص بين هنود أمريكا اليوم، له جوانب هامة في حركات الأحياء لقوميتهم (لنتون Linton ١٩٤٣)، أى أنها «محاولة واعية منظمة من لجانب بعض أعضاء المجتمع لإحياء بعض الجوانب المنتقاة من حضارتهم» فى وضع يتميز بعدم المساواة بين شقى المجتمع، على شكل حركات إحياء (والاس ١٩٥٦) أى «جهود متأنية واعية ومنظمة لبعض أفراد هذا المجتمع لبناء وهيكله حضارة أكثر إقناعاً»، تتخذ صبغة قومية (التخلص من الأجانب، ومن العادات والقيم الأجنبية والغربية عنهم)، وإحيائية (مجموعة العادات والقيم بل حتى لبعض المظاهر الطبيعية التي يعتقد أنها كانت سائدة في حياة الأجيال السابقة ولكنها لم يعد لها وجود الآن).

وتتبع الأسس الفكرية الأساسية لذلك من أسطورة المقاومة للسكان الأصليين، فهي تتعامل في صراعها مع البيض بتأكيد تفوق الهنود في كل أوجه الحياة الضرورية. فهي تحوى شقين للمعارضة. وقد أوضح ليفي - شتراوس Levi - Shtrauss دور هذه

المقاومة الثنائية فى تعليقاته على الأساطير السائدة فى الأمريكتين : «لواجهة الاحتمالات، فإن نظام الأساطير يعول على عمليات مزدوجة، نظراً لأنها مفطورة فى الآلية التى أوجدها الطبيعة حتى تتيح لها التأثير فى اللغة والفكر «ليفى شتراوس ١٩٧١ ص ٥٠». والأسلوب الثنائى، الذى توجد جذوره بيولوجياً فى نظام عمل الجهاز العصبى الأساسى، تمنح أساطير المقاومة للسكان الأصليين الجدد، شحنة هائلة لتأدية رسالة اجتماعية حضارية غاية فى الأهمية، كما كانت تفعل من قبل الأساطير التقليدية لأسلافهم على مدى قرون لا تحصى. واليوم تتمثل الرسالة الشديدة الأهمية فى تفوق السكان الأصليين علو شأنهم بالرغم مما يعانونه من مهانة، وفى نهضة هؤلاء السكان رغم ما هم فيه من هزيمة. وهكذا أفلحت أسطورة المقاومة كأيديولوجية وأسلوب تفكير للسكان الأصليين فى أن تحل محل الفلكلور الدينى والقبائلى، وتصبح سلاحاً فعالاً فى نضال: هنود أمريكا الشمالية من أجل الحصول على حقوقهم السياسية، والاجتماعية، والثقافية. فما هو الدور الذى يحسب لإعادة احتفالات الرقص الشعائرى فى هذا المد الحضارى للسكان الأصليين الذى انتشر فى أمريكا الشمالية ؟

قد يعن المؤرخون النظر فى الاسباب الخفية التى تشرح تزامن النهضتين معاً. فهما قد حدثتا معاً فيما بين منتصف الخمسينات والستينات، وهى نفس الفترة التى شهدت اندحار الاستعمار عالمياً والتراجع الجغرافى السياسى القوى والنفوذ الغربى. وقد عكف المؤرخون على تأمل التغيرات العميقة الجذور فى حركة ال Zeitgeist روح العصر المنتشرة. فلقد انكشحت صورة الغربى المزهو بذاته، ولقد بطلت وهجرت مقولة أوروبا كقابلة للعالم والتى طالما سادت لزمان طويل. وقد أفسحت دعاوى التفوق الغربى الطريق إلى نبذ كل ما هو دخيل على الحضارة والثقافة الغربية، وهو نفس ما يحدث عند سكان أمريكا الأصليين إذ يستندون على أصالتهم فى مقابل الشتات من الحضارات القائمة فوق أرض أمريكا. وفى ظل هذا المناخ المتغير راجت ظاهرة «النهضة الأصلية» فى كل أنحاء أمريكا الشمالية.

## الهراмыш

- ١ - يرجع اسم وقصة الأرواح إلى حركة دينية لسكان أمريكا الأصليين ظهرت لأول مرة حوالى عام ١٨٧٠. وقد بدأت هذه الحركة وسط قبيلة الباوويتوس فى نيفادا، وتتسم بالاعتقاد فى عودة الموتى وممارسة رقص طقمسى.
- \* إعلان المستقبل هو اعتقاد بأن الدولة الأمريكية لابد أن تتسع من المحيط الأطلنطى وحتى الباسفيكى. وقد بدأ الكشف عن هذه الغاية لأول مرة عام ١٨٤٥، وهو عنوان لكتاب ألفه جون فيسك John Fiske (١٨٤٥).
- ٣ - Peyotism (من Peyote وهو نبات الصبار الأمريكى المحتوى عادة على مادة مخدرة) ممارسات دينية بدأت فى المكسيك وانتشرت بين هنود أمريكا الشمالية.
- \* العقيدة الألفية Chiliastic : هى القنول بالعصر الألفى الذى سيملك فيه المسيح على الأرض (المترجم).

## تنويعات من الشامانية الأمازونية

بقلم :

جان بيير شوميل

Jean - Pierre Chaumeil

بدأ اختراق الحركات الدينية الكبرى الأوروبية والأفريقية لإقليم الأمازون مع المراحل الأولى للسيادة الاستعمارية في القرنين السادس عشر والسابع عشر. وكان التأثير المحسوس هناك للكاتوليكية الأيبيرية (وهي عقيدة الغزاة) \* والتي انتشرت عبر الأنهار كبعثات تظهر هنا وهناك. ولقد استمرت فترة نشاط تلك البعثات لأكثر من قرن، وجليت معها سلسلة من العواقب أشهرها تلك الموجات الزبانية التي قتلت ملايين المواطنين المحليين. وعلى الرغم من ذلك، فقد تم تكوين «اتحاد توفيقى» جوهري في هذه البعثات بين الشامانية والكاتوليكية.

ومن مناطق أخرى جاءت حشود العبيد السود متغيين إلى العالم الجديد خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، لتحل محل العمال من المواطنين المحليين الذين هلكوا، وجلبوا معهم عقائدهم الخاصة وممارستهم الدينية التي نقلوها إلى كافة أرجاء قارة أمريكا الجنوبية.

ولقد كانت تلك العقائد الأفرو أمريكية تُمارس بطريقة سرية بين قطاعات ضخمة من الناس، وبهذه الطريقة اندمجت مع الديانات الهندو أمريكية (كما في حالة باجي لانسا في البرازيل)، ومع الأشكال «الرسمية» للكاتوليكية (كما في حالة أومباندا وكاند ومبلى) من بين حالات أخرى.

وقد ساهم القرن التاسع عشر بنصيبه في الحركات الدينية ليمزج بين الأديان القادمة من أوروبا بشكل أساسي (ويمكن الإشارة إلى حالة الروحية القارديسيانية)، ومن أمريكا

---

\* من الإسبان والبرتغاليين «المترجم».

ترجمة : زكريا السيد عبيد

الشمالية بكنائسها المستقرة وطوائفها البروتستانتية الجذابة وخاصة (البنتكوستاليست). واتخذت الكاثوليكية نفسها وبشكل تدريجى بعداً شعبياً بفتح نفسها على التأثيرات التوفيقية للديانات الهندوأمريكية والأفرو أمريكية. وفى الماضى القريب كان ظهور الطوائف الروحية والصوفية العديدة وكذلك المجتمعات السرية مجرد اضافة لباوراما الديانات المتعددة الموجودة بالفعل. وفى تلك المناطق التى كانت لا تزال (عذراء)، فإن المجال كان مفتوحاً لكل من كانت لديه القدرة على تحويل أكبر عدد من الأشخاص إلى الدين. ولقد أثبت تطور الممارسات الدينية فى تلك الأقاليم ارتباطها الوثيق بهذا الخليط الاستثنائى للثقافات والديانات التى حلت فى الارساليات والمدن طوال القرون الأربعة الماضية. ومن الغريب أن الشامانية كانت إحدى المؤسسات المحلية التى ظلت باقية على نحو جيد بالرغم من ذلك الاختلاط. وفى الوقت الحالى فهى تتمتع فى الواقع بفترة من التجديد والإحياء سواء فى أشكال تقليدية (كما يزعم كهنتها)، وبشكل توفيقى كما يمكن أن نلاحظ فى أطراف مختلف مدن الأمازون. هذه الشامانية المدنية أو (الشعبية) التى وجدت وسائل لتحقيق أغراضها الجديدة، تمر بفترة من النمو الواسع ليس فى إقليم الأمازون فحسب ولكن فى كل أنحاء أمريكا اللاتينية. وعلى الرغم أنه من المناسب وضع نمو الشامانية داخل إطار هذا الكم الهائل من الديانات والثقافات الواردة، فإنه يتعين على المرء ألا يستخف بأساسها المحلى (وهو شامانى فى حد ذاته) .. إنها الشامانية التى يُعرف بها السكان المحليون، وهى وراء ولائهم لأى إقليم «رسمى» ومع أن الشامانيين المدنيين يعتزون بكاثوليكيتهم، فإن ممارستهم فى الواقع ليست إلا علاقة وثيقة بمعتقداتها.

## الشامانيون المحليون

إن سحر البيئة الشامانية الحضرية والإنديزية بغاباتها وسكانها هو أمر معروف تماماً. وكقاعدة، فإن الشامانيين الانديزيين والحضرين يُعززون قوى هائلة لزملائهم من سكان الغابات، فهم يزورونهم باستمرار وأنشأوا شبكة عمل واسعة للتبادل الشامانى ليس فى بيرو وحدها، ولكن فى كولومبيا وأكوادور أيضاً. وفى البرازيل تبنى العديد من ذوى الدماء المختلطة من الشامانيين وسائل محلية، بل إنهم اتخذوا أماكن إقامة مؤقتة فى الغابات ليتعلموا فنون الشامانية (جالفاو Galvao ١٩٥٢). وفى الواقع فلن هناك القليل من الشامانيين الذين لا يدعون بأنه كان لديهم مشقف واحد على الأقل، أو الذين لا

يعترفون بالأصول المحلية لمعرفتهم. والهنود الشامانيون لا يلعبون دور المبادرة فحسب بل إنهم معروفون برحلاتهم إلى المدن لممارسة طيهم. وبالإضافة إلى ذلك، فإن التزام شخص من ذوى الدماء المختلطة بالواجبات الشامانية يستلزم منه تغييرات سلوكية كبيرة بما فى ذلك تطبيق المبدأ الذى يدعو إلى غزق الملابس الوطنية والتخلص من الحلى، وتنفيذ بعض الممارسات المحلية المعينة المرتبطة بوضوح بالغابة. وبنفس القدر فإن الممارس من ذوى الدماء المختلطة عادة ما يقوم بدراسة عدة لغات محلية، والتي تظهر عن طريق المصادفة من خلال ذخيرته من الأناشيد الشامانية. ومن وجهة النظر هذه، فإنه يمكن النظر إلى الشامانى الحضرى على أنه نقطة التقاء لحشد من الأنماط الشامانية والتقاليد التي تنبعث من كل ركن من أركان الغابة. ولقد شكل أولئك الشامانيون الحضريون، اعتماداً على خبراتهم، شبكة عمل شامانية فى قلب الأماكن المجاورة وبعض المناطق المتطورة التي تصنف المجتمع الأمازوني طبقاً للمواصفات الشامانية .. وأصبح هذا التصنيف نموذجاً داخل مجتمعهم المدنى. وهكذا يمكن للمرء الآن أن يتحدث عن الشامانية المائية، والخاصة بالتعاويد، والدفاعية، وأشكال أخرى من الشامانية (شوميل Chaumeil، ١٩٨٨).

ولقد لعبت الشامانية ولا زالت دوراً أساسياً فى ازدهار العديد من المجتمعات المسيحية فى إقليم الأمازون : وكان الرسل الشامانيون الهنود فى الواقع هم القوة الدافعة وراء معظمها. وفى القرن التاسع عشر ساهموا فى تطوير الجويانية Guyanese المسيحية (فى الكاريبى)، وفى أمريكا الجنوبية ساهموا فى تطوير فرق الشاوبيس وزنوج ريو (توكانو - أراواك)، وفى القرن العشرين اعتمدت طوائف مسيحية مختلفة (التيكونا والهي)، على الشامانيين المحليين (شوميل Chaumeil ١٩٩١).

وبالإضافة إلى ذلك ومنذ نهاية القرن التاسع عشر، فإن معظم الطوائف المحلية التوفيقية قد ازدهرت إلى الحد الذى أصبحت فيه هى نفسها بمثابة (كنائس) حقيقية. والأسس الأصلية لمعظم هذه الطوائف كانت الشامانية المتمردة، وفيما بعد تم البحث عن هذا التمرد لتأييد الديانات الوافدة (مثل الكاثوليكية والبروتستانتية) التي تتطابق معها بشكل جزئى. ومعظم زعماء الشامانية الذين بدأوا كوعاظ متجولين أقاموا فى تجمعات صغيرة، ثم بدأوا يرتفعون تدريجياً إلى رتبة الزعماء الدينيين (من أصحاب الكنائس) (وهو نفس الحال مع حركة، أليوليا فى جويانا .. ومؤخراً حركة الصليب المقدس فى إقليم الأمازون فى البرازيل وبيرو).

ولهذا السبب. وعلى الرغم من أهمية اسهامات التيارات الدينية الايبيرية الافريقية، فإن أهمية العنصر المحلي فى الدين وفى الشامانية الشعبية فى الأمازون لا يمكن تأكيدها بشكل كاف.

### الأطباء ذوو الدماء المختلطة (الكورانديروز)

ينبغى فى البداية ملاحظة أن الانفجار السكانى فى مدن الأمازون لم يحدث حتى عصر ظهور المطاط فى الأعوام بين ١٨٨٠ - ١٩١٤. فقد كانت أحلام الثروة قد جذبت العديد من موجات المهاجرين إلى إقليم الأمازون .. وفى تلك الأماكن المختلفة مثل سواحل الباسيفيكي، وسفوح جبال الإنديز، والولايات المكتظة بالسكان فى شمال شرق البرازيل، قام المهاجرون ببناء المصانع وأبحروا فى نهيرات مائية بحثاً عن عصارة الشجر المرتفعة القيمة .. وخلال اكتشافاتهم ووجهوا بالعديد من الجماعات العرقية شديدة العزلة. ويمكن القول بأن البدايات الحقيقية للشامانية المدنية ترجع إلى تلك الحقبة.

وبشكل عام فإنه من السهل تعريف ثلاثة أنماط عريضة من الممارسين والذين ينضون تحت عنوان (الأطباء) أو المعالجين الشامانيين. والنمط الأول يتكون من النباتيين (الهاجى) وهو نمط يقرب تماماً من الشامانيين الهنود. وتتحدد ممارساتهم فى استخدام التبغ وعقاقير الهلوسة. وبشكل خاص (الكروم الزاحف) (ايا هوسكو) أو (هاجى) الذى يستخدم فى العلاج. ويتكون (ايا هوسكو) من مقومات متعددة قوية لها نشاط نفسى ويحتل مكانة خاصة فى الشامانية والأسطورة فى أمريكا الجنوبية عموماً. وفى الواقع فإن اصطلاح الشامانية ألياهوسكوية قد أصبح معروفاً عند الحديث عن النباتيين. وهؤلاء النباتيون على الرغم من ذلك لا يشكلون جماعة واحدة، ولكنهم مقسمون إلى تخصصات ودرجات (شاوميل ١٩٩١). (قالبانكو) على سهيل المثال يقف على قمة الترتيب. وكلمة بانكو (banco) يمكن ترجمتها بشكل مساو لكلمة "bench" أو "bank" وذلك لقابلية البانكو على الاتحاد مع نفسه أو مع العديد من الأرواح. (والسومى) أو (هاجى ساكاكما) هو نوع من الشامانى المائى، وله القدرة على الانتقال بسرعة عالية تحت الماء دون أن يتبل وهو يشبه فى ذلك القواصة حيث يمكن أن يطفو فى أى مكان يشاء وأن يختفى دون أن يترك أثراً.

وهذه الموهبة تجعله قوياً وشامانيا يخشى جانبه. وهذا التكنيك واسع الانتشار بين الشامانيين المحليين الذين غالباً ما يكونون مقتنعين بأن الماء مادة غازية مشابهة للهواء..



أما النمط الثانى الذى يضم أولئك الذين يعالجون عن طريق الصلاة، يبدو مرتبطاً بتقاليد الكاثوليكية الشعبية (الأوراسيونيسيتاس فى بيرو، وبينزيدورس أو ريزادورس فى البرازيل).

وفى النهاية يأتى (الروحانيون) وهم أقرب للطوائف الروحية التى تعمل على تدخل الأرواح لإحداث الأثر العلاجى. والروزا كروزيسيتاس - وهى نوع من الحركة الشامانية الجديدة المؤسسة على نصوص مكتوبة، وتعتمد ممارساتهم مباشرة على كتب السحر ورمزية الصليب. تقع ضمن هذا النمط، وكقاعدة عامة فإن حشود المعالجين النباتيين ومستخدمى الأعشاب الآخرين يمكن تمييزهم عن (الأطباء) الكورانديروس الذين يمكن القول بهجوم أنهم ليسوا خبراء فى الطب المعتمد على النبات.

وليست هناك حاجة إلى القول بأن مثل هذه القائمة ليس لها سوى قيمة رمزية محدودة. كما أنه ليس هناك شىء أكبر بالنسبة لذلك التصنيف (فهى دائماً ما تتداخل فى الواقع). وقد نسب إلى أحد الشامانيين من بيرو قوله «إننى أعمل بالنباتات، وبالكيماريات، وبالتعاويد، والروحية، وبالسحر الأحمر، والأخضر، والأسود، وبسانت سيبرين (وهو أحد كبار القديسين الكورانديروس)» (سان رومان San Roman ١٩٧٩ : ٢٩). وهكذا فليس هناك ما يمنع أحد المعالجين بالأعشاب أن يمارس الروحية والعكس صحيح.. إن الشخصية المركبة للشامانى الحضري تظهر مرة أخرى كدليل هنا.

ولو أن الكورانديروس (وخاصة النباتيين) فى أفضل الأحوال كانوا قد استفادوا من التقنيات العلاجية الماثلة التى يستخدمها زملاؤهم المحليين، ولو أن هناك العديد من المظاهرات بين الوطائى التى تسلكها الشامانية فى الأوساط الحضرية والمحلية (على سبيل المثال محاولات فرض النفوذ بين المناطق المجاورة التى غالباً ما أدت إلى توليد منطق الصراعات الداخلية فى الريف).

إذن ففى عالم من الرموز الدينية ومناطق السلطة والمبادئ الأخلاقية والغايات النهائية فإن الفروق الواضحة بين شكلى الشامانية قد تم التعبير عنه. وعلى سبيل المثال فإنه مع دخول الرموز الأساسية للمهيكل المسيحى (المسيح، والعذراء مريم، والقديسون، والملائكة) إلى نظام الأرواح الإضافى لدى الشامانيين، فقد تم تعديل بعض أوجه الشامانية بطريقة جذرية بصيغها بأبعاد أخلاقية لم تكن تظهر بالضرورة فى شكلها التقليدى. ففى حالة المرض لم يعد الأمر بالبساطة التى كان عليها الأمر فى الماضى : فعلى المرء الآن أن يكون

مقتنعاً أولاً بالإله المسيحي وبرسله الأساسيين وبالغابات الأخلاقية للخطوات التي تتخذ. والجسدير بالملاحظة هنا هو أنه بالمقارنة مع النموذج المحلي (والذى يبحث فيها الكورانديروس عن شرعيته من خلال موافقة المجتمع). فلا بد الآن من أن يبحث عن الموافقة عليه من الكهنة. ومع دخول الهيكل المسيحي والكاثوليكية الشعبية، فربما نكون قد دخلنا عصر (الشامانية الأخلاقية).

ولقد كان هناك أيضاً تغييراً فى رموز المساعدات الطبية. وعلى سبيل المثال فقد شبه بعض الشامانيين تعاليم الإنجيل باستخدام المهلوسات، فكلاهما نجىء معه نفس القوة المنظورة. وفى بعض الحالات كان يتم علاج بعض الأمراض المعروفة بصفحات من الإنجيل. وكذلك حل الصليب تدريجياً محل التبخ كعامل علاجي. وبالإضافة إلى ذلك، بدأ العديد من (الكورانديروس) الحضور إلى الكنيسة بصفة منتظمة، وراحوا يشعلون الشموع أمام الصليب، آمليين فى المقابل أن يحصلوا على معرفة أسباب الأمراض. واشترك آخرون فى صلوات الكنيسة (لكى يتصلوا) مباشرة بالمسيح، ولم يكن الشامانى باشتراكه فى تلك الطقوس يهدف فقط أن يربط نفسه بالجسد الإلهى، بل أن يشارك فى «معرفة» أيضاً. وهى تلك المعرفة التى تطابق المعرفة التى تنبثق - فى السياق التقليدى - عن الأرواح التى حررتها المهلوسات النباتية. وهناك تواز محدد بين هذين النوعين من «الدعم». فكلاهما يسعى لزيادة القوى المعرفية للمرء من خلال الإستهلاك الطقسى أو الشعائرى لمادة ما سواء مأخوذة من مصدر إلهى أو ما يحل محله (علماً بأن الأرواح الناجمة عن المهلوسات النباتية غالباً ما تعد على قدم المساواة مع الرموز الموجودة على قمة الهيكل المسيحى). وفى هذا المعنى فإن التكريس الشعائرى «للقران» يمكن تشبيهه بتكريس المهلوسات التى يقدمها المحليون ومختلطو الدماء من الشامانيين.

وفى الوقت نفسه فقد تم تعديل أدوات الشامانى الشخصية باستخدامه للصور والرموز المسيحية للقدسيين فى العلاج، وتوضع على شكل علقه فى الأماكن المصابة من الجسم، حيث كانوا يمتصون الشر إلى الخارج (لتحل محل عملية الامتصاص الشامانية). ولقد تم أيضاً تغيير موائد المذابح "mesas" التى كانت توضع عليها الاصنام المختلفة وكذلك أوراق اللعب "naipese". ولقد استخدمت النابيس فى أسبانيا كشعيرة فى أوائل القرن الرابع عشر، بينما دخلت العالم الجديد فى القرن السادس عشر عن طريق الارساليات الأسبانية (دوبكين دى ريوس) "Dobkin de Rios" ١٩٨٤ : ٨٩).

وفى النهاية فإن توقعات الشاماني للعوائز المادية قد تبدلت جذرياً عن طريق الشامانية الحضرية ... وبينما لم تكن ممارسة الشامانية إلا فى النادر وسيلة لصنع الثروة فى المناطق الريفية (أو على الأقل الحصول على مميزات اجتماعية قليلة)، فإن الحال أصبح مختلفاً تماماً فى المراكز الحضرية؛ فالشامانيون هنا يفرضون مكافآت شرفية باهظة على مرضاهم بصرف النظر عن فعالية العلاج، والواقع أنه فى المدن والمناطق المجاورة لها حيث النجاح الفردى (سواء اجتماعى، أو مالى، أو خيالى) هو القيمة العليا، فإن كافة المهن السياسية أو الاقتصادية هى رهن بالممارسة الشامانية (على الرغم من كل الأخطار التى ينطوى عليها ذلك بالنسبة للشامانية). وفى ختام هذا المقال سوف نعود مرة أخرى إلى قضية الدور الذى لعبه الفكر الشاماني فى نجاح المرشحين السياسيين على المسرح الإقليمى، والمعلى، بل وحتى الدولى.

### الطوائف الشامانية الجديدة

وكما قررنا من قبل، فقد ظهرت الطوائف الشامانية الجديدة والممارسات الطقسية وتوسعت فى كل أنحاء إقليم الأمازون والمدن الكبرى فى أمريكا الجنوبية خلال العقود القليلة الماضية، وينطبق هذا بشكل خاص على البرازيل (فى مقاطعة أكر) عند طوائف سانتودايم وأريباو دى فيجيتال، وفى كولومبيا (فى وادى سيبوندوى) عند جماعة المجانو- كامسا المعالين.

والقاسم المشترك بين مختلف الطوائف هو ذلك التوافق المهم مع أياهاواسكو ayahuasco فى الممارسة الطقسية، فاستخدامها (وعلى الأقل بين السكان الريفيين البرازيليين فى الأمازون)، يعود إلى بدايات صناعة المطاط. ولقد أصبح استخدام "أياهاواسكو" تدريجياً جزءاً من الممارسات الدينية فى العواصم الإقليمية، وهو الذى كان أساساً السبب فى ميلاد طائفة سانتودايم فى عام ١٩٢٠، بالقرب من ريو برانكو (فى مقاطعة أكر). وطبقاً للتقاليد، فإن أصل الطائفة يعود إلى المواجهة بين حزب الرجال الباحثين عن المطاط الأسود وبين الشامانيين المحليين، الذين علموهم استخدام المهلوسات فى الممارسة الطقسية. ولقد توصل أحدهم هو رايموندو إرينو، سيرا، الذى أصبح زعيم الحركة، إلى إنشاء «عقيدة خيالية» مؤسسة على الأياهاواسكو والعلاج. واليوم فإن هذه «العقيدة» تشكل أساس التعاليم، وتجمع بين مختلف عناصر الروحانية، والتبشير البروتستانتي، والكاثوليكية الشعبية، والروحانية الأفريقية الجديدة (مونتيرو Monteiro

١٩٨٨). ومع ذلك فهناك كثير من التشابه بين هذه الطائفة والتقاليد الشامانية لايهاو سكو التي توجد في أجزاء أخرى من الأمازون والفارق الأساسي بين الطائفتين هو السمة المؤسساتية البارزة للكورانديروس في سانتو داي، بالمقارنة بالبنية غير الرسمية ذات الشكل المختلف في المدينة.

ولقد ظهرت حديثاً طائفة اياهو سكو أخرى يطلق عليها أورنيادو دو فيجيثال (UDV)، وقد ظهرت في نفس الإقليم. وفي بورتو فيهو ظهرت عام ١٩٦٢ وانتشرت هنا وهناك في كل أنحاء ولايات روندونيا وأكر قبل أن توجد لها جذور في مدن البرازيل الكبرى بما في ذلك برازيليا، وماتاوس، وريودي چانيرو، وساوپاولو، حيث تستمر في جذب المزيد من المؤيدين في كل يوم. وتتميز طائفة أورنيادو وفيجيثال ببنائها الهيكلي الصارم، حيث تقام طقوس دينية معقدة من خلال طقوس (الايهاوسكو)، وكذلك الاسطورة القائمة على كتاب العهد القديم والحضارة الأنديزية ومنها الأنكا على سبيل المثال (هنمان "Henman" ١٩٨٦). وعلى الرغم من أن هذه الطائفة يوجد بها على وجه العموم الكثير من الشامانية الشعبية، إلا أن استخدامها للمهلوسات مرتبط بالتطهير الديني أكثر منه بالأهداف العلاجية.

والدوائر الشامانية الجديدة التي ظهرت في وادي سيبنودي في كولومبيا لها أصل مختلف أيضاً. فلقد كانت تعبيراً عن اختلاط تاريخي بين المجتمعات الأمازونية والإنديزية التي تأسست على جماعتين عرقيتين وهما (النجما) و(الكاما)، اللتان تخصصتا في الكورانديريسمو (Curanderismo) وفي تجارة النباتات العلاجية والمهلوسة (ويشكل خاص الايهاو سكو). ولقد أصبح الإنجما البدو معالجين (فيما يشبه الكالا هوايا في بوليفيا)، بينما قام (الكاما) المقيمون بزراعة نباتاتهم وإداء شعائرتهم في أماكن إقامتهم. وفي الحالات، فإن أصولهم الشامانية الأولى واحدة على الرغم من ذلك: فقد جاءت من إقليم الأمازون وبخاصة من جماعات التوكانو (وهم الأخصائيون من الايهاوسكو بلا منازع) التي عاشت بالقرب من ريو بوتومايو (تاوسيج Taussig ١٩٨٢، وينزون pinzon ١٩٨٩). وكان دور الانجما هو تشتيت الشامانية الأمازونية في مناطق الأنديز وعلى سواحل المحيط الهادى في بنما وفنزويلا. وفي الوقت الحالى فإن عدد اتباع الكورانديروس من سيبنودي مستمر في الزيادة ليس فقط في بوجوتا ولكن في كل المدن الرئيسية في كولومبيا.

## تكرار تام

وعلى الرغم من أن تفوق الشامانية الأمازونية - كما رأينا - هو أمر معترف به في كلا الوسطين الريفي والمدني، فإن التصور المحلي للوضع - منظوراً إليه من الغابة إلى المدينة - هو العكس عادة. وفي الحقيقة فإنه بالنسبة للعديد من الشامانيين المحليين، فإن المدينة باعتبارها نقطة اتصال بين القيم الروحية والثروة المادية تمارس جاذبية لا يمكن مقاومتها. وفي المراكز المدنية اليوم يمكن ملاحظة وجود حركة مضاعفة من التبادل الشاماني : من الغابة إلى المدينة وبالعكس. ولذلك فمن غير المدعش أن نرى أعداداً متزايدة من الشباب المحلي يتوجهون إلى المدن للدراسة الفنون الشامانية على يد الشامانيين المختلطى الدماء الذين طوروا هم أنفسهم مهاراتهم من خلال دراسة الشامانية الريفية. وهذه التبادلات هي جزء من ديناميكية جديدة تقوم بدورها تدريجياً بتغيير كلا الطرفين الذي يدركه الآخر (أى الكيفية التي ينظر بها المواطن المحلي والمختلط الدماء كل إلى الآخر) والإدراك المتبادل للجماعات العرقية فيما بينها. ومن خلال الشامانية المدنية، يدخل المحليون عالماً متزامناً اندمجت فيه الكاثوليكية الشعبية بنجاح ما مع الديانات والتقاليد الأمازونية. وربما يصح من بين العواقب الطويلة الأمد لهذا التبادل، قيام وحدة معينة للممارسات في اقليم الامازون وهو ما يعنى شامانية موحدة أو «مكشكة» تصطبغ بنزعة اخلاقية. وهذا هو الحال تماماً مع شامانيو الماتاكو في الأرجنتين الذين تحولوا تدريجياً (إلى شامانيو الله) متشبهين في ممارساتهم برسل الكتاب المقدس (كاليغانو

Pino Califa

## الشامانية الجراحية

وفي الوقت نفسه بدأ الشامانيون المحليون في أماكن أخرى ممارسة أشكال جديدة من الشامانية مستوحاة مباشرة من تقنيات وانجازات الطب الحديث. وهو الحال مع شعب ياجوا في بيرو الأمازونية، وهو الشعب الذى كنا نعمل معه لسنوات عديدة. وبعض الشامانيين الذين ينتمون إلى هذه الطائفة العرقية قد توصلوا مؤخراً إلى ما يمكن أن نطلق عليه «الشامانية الجراحية» وتتكون من إزالة أو تجديد الأعضاء عن طريق عملية عقلية، والبدء أو الانتهاء من هذا الطقس يكون مصحوباً بالطقوس الشامانية التقليدية. في الماضي كان لا يمكن الاستغناء عن الاياهوسكو كأداة لاستهلال الواجبات الشامانية،

والمدخل لهذا النوع من العلاج، كان مصحوباً باستخدام الكوكايين. والشامانيون الذين ارتبطوا بهذا الأسلوب يعتبرون أن الطرق العلاجية الحديثة من الصعب تماماً أن يكون لها تأثير.

والآن فقد أصبح هناك نداء من أجل استخدام معمل حقيقى يضم غرفة عمليات، ومباضع الجراحة، والحقن، وذلك من بين العوامل الطبية الأخرى المساعدة - بعيداً عن الأرواح التقليدية المساعدة - مثل المرضى والسكرتيرين حيث هناك حاجة إليها. وهذه الطبقة من الشامانيين (الذين يطلق عليهم البانكو) معترف بهم فى التسلسل الهرمى أو الهيكل الشامانى على أنهم أعلى منزلة من الآخرين. وتحدث العملية (يستخدم الياجوا اصطلاح ياراراماتا "yararamata" للدلالة على عملية فتح الجسد) على ثلاث مراحل: المرحلة الأولى هى مرحلة الشعور وتتكون من عمليات «المص» التى يؤدىها الشامانى، وذلك لتجهيز جسد المريض، وتلوها تعاويذ موجهة للمسيح (إله البيض)، وهو وحده الذى يمنح قوة إجراء العملية. والمرحلة الثانية هى إجراء العملية نفسها (وهى موقوتة)، وهى عملية الاقتلاع العفلى حيث يتم استبدال أو اصلاح العضو المصاب (وفى تصور الياجوا فإن كل عضو مكون من مجموعة من «الأعصاب» ينبغى إعادة التحامها أو تغييرها اعتماداً فى ذلك على درجة أصابتها)، وعندئذ يتعين «اغلاق الجسد» بواسطة كى الجروح بالنار بمساعدة قطع من الورق التى تلعب دور «الشاش» أو الخيوط الطبية. وفى النهاية تأتى مرحلة ما بعد الشعور حيث يقوم الشامانى بالنفخ فوق جسد المريض ليعود إلى حالته الطبيعية (والنفخ مثل المص تقنية شامانية مهمة).

وهذا الشكل من أشكال العلاج الذى تكيّف فيه الشامانيون مع العالم الحديث بعد أن مزجوا وإظهار بين السبل العلاجية التقليدية والغريبة، قد لاقى نجاحاً كبيراً بعد مجيء عدد كبير (ومتصاعد) من المرضى ليس فقط من الإقليم (وهم خليط من الهنود والمختلطى الدماء)، ولكن من الدول المجاورة أيضاً مثل كولومبيا والبرازيل. وبلا شك فإن الشامانية المحلية (والفضل يعود إلى القدرة على التكيف مع الثقافة المختلطة) أصبح لها مستقبل لامع.

وعلى الرغم من ذلك فسوف يتعين أن ننتظر ونرى إذا ما كان سيظل ممكناً الحديث عن هذه الظاهرة باعتبارها شامانية حتى لو كانت الممارسات الجديدة التى انبعشت من الشامانية المحلية التقليدية قد تم الاعتراف بها من جانب مجتمعاتهم.

## الشامانيون المدنيون والمعالجون الأمازونيون الآخرون<sup>(١)</sup>

البرازيل:	
<p>ياجي - شاماني (كورادور)</p> <p>ياجي - سكاكا : شامانيون مائيون (ويتساون مع جماعة سومي من ييرو والذين يستخدمون جلد الأتاكوندا للانتقال تحت الماء</p> <p>- يستخدمون الصلوات في علاجهم.</p> <p>- (يستخدمون الأعشاب) معالجون نباتيون.</p>	<p>ياجي</p> <p>يمنتزادور ، ريزادور</p> <p>رايزيرو</p>
فنزويلا:	
<p>- شامانيون ولديهم تخصصان : سوبلادور = النافخ ، شوبادور = الماص</p> <p>- وهو شخص ضليع في الفنون الطبية.</p> <p>- وهو شخص «مستنير» يمكنه استشارة الأرواح سواء في الحلم أو الرؤية بهدف طبي.</p> <p>- يستخدم الصلوات لإحداث الشفاء</p> <p>- نباتي (معالج بالأعشاب)</p> <p>- يرأس الطقس العلاجي في طائفة ماريا ليموزا.</p>	<p>يامي</p> <p>كورويسو</p> <p>اليومينادو</p> <p>ريزادور</p> <p>ييريابيرو</p> <p>بانكو</p>
بيرو:	
<p>- شاماني : ومرادفاتهما : كوراندريرو أمبيريكو ، مايسترو بانكو : وهو شاماني عظيم، أو بانكو ميرايا وهو أعلى رتبة في التسلسل الهرمي الشاماني</p> <p>سومي شاماني مائي (وعادل الباجي ساكاكا البرازيلي)</p>	<p>فيجيتاليستا :</p>

أوراميونستا	- ويستخدم الصلوات للشفاء
اسبيريتيسا	- وهو «روح» يذهب الأرواح الأخرى لإحناث الشفاء
بيرغيميرو	- ويستخدم العطور في العلاج
	(العلاج المطري)
روزاكروزاو (ماچيوسو)	- ويستخدم كتب السحر في العلاج
بوسانغويرو	- متخصص في السحر الرومانسي
شويسيرو	- متخصص في جبر العظام
سوير تيرو/ أجويرو	- (وهو التلغ) وهو وسيط إلهي
هيرباتيرو	- معالجون نباتيون

### الشامانية لسياسية

لا ينفي النظر إلى النجاح غير العادي للشامانية المدنية على أنه أمر محدود بدوره الطبي. فمن الواضح أن الشامانية قد أصبحت الآن جزءاً من الحياة السياسية لمعظم دول أمريكا اللاتينية. فالكثير من المرشحين للوظائف الهامة يتقدمون ويقفزون بها - جزئياً على الأقل - على أساس افتراض أنهم على علاقة سواء حقيقية أو غير حقيقية بالشامانيين المعروفين. ففي مايو ١٩٩١ دعى البرتو فوجيموري رئيس بيرو شخصياً إلى ليما المعالج البرازيلي المشهور دولياً جياو تكسييرا لعلاج فوجيموري من كسر كان مؤلماً للغاية<sup>(٢)</sup>. وقد امتلأ ستاد ليما الكبير بعشرات الآلاف من المرضى الذين جاؤوا للعلاج إلى جانب رئيسهم. وعلى الرغم من أن «معجزات» البرازيلي كانت محبطة إلا أنه كانت هناك معجزات أخرى في خزانته : إذ أن تماثيل من تماثيل السيدة العذراء في ميناء كالوا بالقرب من ليما .. بدءاً في الهكاء .. وبهذا كان آلاف المؤمنين المحيطين من صانع المعجزات البرازيلي قد اندفعوا ليتجمعوا أمام التماثيل الباكين، وكان من بينهم الرئيس فوجيموري وقد اعترف فيما بعد بأنه طلب من «العذراء» المساعدة في إعطاء الأمل للشعب<sup>(٣)</sup>.

وقد نوقش انتصار زيجنيو تيمنكسي في الانتخابات الرئاسية الأخيرة في بولندا كثيراً



فى صحافة بيرو والصحافة الدولية على افتراض أنه يرجع شيئاً ما إلى زيارته المتكررة للقبائل المحلية فى إقليم الأمازون (اكويتوس)، حيث ربما ذهب من أجل التجديد. وقد قيل إن زوجته وهى من بيرو وكانت متخصصة فى (العلاج المثلى) (٥) . . قيل إنها كانت خبيرة فى «الياهواسكو». وقد اعتبره الكثيرون من الأعضاء النشيطين من الأحزاب السياسية البولندية التقليدية «كوسيط» لديه القدرة على السيطرة على الناخبين عن طريق «القوى الغامضة» التى يمتلكها. ولمواجهة قدرته تلك فمن الضرورى وجود وسيط آخر له ضعف تلك القوة على الأقل. وهذه الأمثلة هى ابلغ تعبير - إذا كانت هناك حاجة - لتلك الظاهرة المعاصرة غير العادية التى يوجد اعتقاد بأنها قد تعود - فى أكثر اشكالها نقاء - إلى مجتمعات الصيادين وجامعى الثمار الأخيرة.

---

(٥) العلاج المثلى "Homeopathy" هو معالجة المرض بإعطاء المصاب جرعات صغيرة من دواء لم أعطى لشخص سليم لأحدث عنده أعراض المرض المماثل (الترجم).

## الهوامش

- ١ - المصدر بالنسبة للبرازيل: جالفوا Galvao ١٩٥٢، واليزابتسكى وسيتز (١٩٨٥)، المصادر بالنسبة لفرنزويلا: ماركيز وييريز ١٩٨٣؛ بوللاك Pollak، والتز ١٩٨٢، المصدر بالنسبة لبيرو: لونا ١٩٨٦، ريجان ١٩٨٣، دويكين دو ريزوز ١٩٨٤، سان رومان ١٩٨٣، ١٩٧٩ تشاوميل ١٩٨٨.
- ٢ - انظر أ. ميزنيروس "A. Cisneros" فيما تحت تأثير القوى الغيبية، ٢١ Libération مايو، ١٩٩١.
- ٣ - المصدر السابق.

# سول والأرملة والمودانج Mudang

## تحولات فى الشامانية الكورية الحضرية

بقلم :

الكساندر جويليموز

Alexandre Guillemoz

هل مدينة سول وهى مدينة يبلغ عدد سكانها ٨ ملايين نسمة وتمتيز واحدة من بين أكبر عشر مدن على كوكب الارض ما زال يوجد بها الشامانيون ؟ وهل يمكن أن يكون هناك مكان للمذهب الشامانى فى دولة مثل كوريا الجنوبية، التى تسعى جاهدة لأن تصبح دولة حديثة ؟ وهل يمكن للشامانية أو المذهب الشامانى أن يصمد ويظل على قيد الحياة فى دولة كوريا الجنوبية التى يحتفل فيها القريبون بالنجاحات التى حققتها الديانة المسيحية بها ؟ وهل يمكن للشامانية أن توائم نفسها مع التعددية الدينية ؟ وما هو دور الشامانية فى داخل المناطق الحضرية ؟ وكيف يؤثر الانقاع السريع للحياة الحضرية على طقوسها ؟ وعلى أى نحو يتم تقديم الشامانية من خلال وسائل الإعلام الجماهيرية ؟ وهل الشامانية بصدد البدء فى الإقالات من النبذ الذى استمر على مدى قرون طويلة والذى فرضته عليها الأيديولوجيات الرسمية التى تؤمن بها الجهات الحكومية الرسمية ؟.

كل هذه التساؤلات يتم تحليلها وسبر أغوارها فى هذه المقالة من خلال البيانات والمعلومات التى جمعت فى أحد المواقع فى مدينة سول فى الفترة من عام ١٩٨٢ حتى عام ١٩٩١. ولسوف نحاول إلقاء الضوء على العديد من الحقائق الهامة، كما سنحاول معرفة جوانب عملية التحول الشاملة التى تفرضها المدينة على الشامانى والمذهب الشامانى.

---

ترجمة : عبد الحميد فهمى الجمال

## الشامانية والأديان المنظمة

إن الدستور الكورى ينص رسمياً على حرية الأديان. وتقوم وزارة الثقافة الكورية (قبل عام ١٩٩٠ كانت تعرف باسم وزارة الثقافة والإعلام) بمهمة جمع المعلومات والبيانات عن الجماعات الدينية المختلفة وإعداد إحصاء عن عدد الأعضاء التابعين لكل جماعة دينية. وفى عام ١٩٨٣، أشارت التقديرات إلى أن عدد المؤمنين قد وصل إلى ١٥,٥٨٥,٠٠٠ من المجموع الكلى للسكان الذى يبلغ ٣٩,٩٢٩,٠٠٠ مواطن أى بنسبة ٣٩٪ تقريباً. والأرقام الواردة بالجدول التالى<sup>(١)</sup>. لا ينبغى النظر إليها على أنها دقيقة تماماً وموضوعية، وإنما يجب النظر إليها من حيث أنها تعكس مدى الحجم أو الأهمية.

الديانة	أماكن العبادة	الأعضاء الدائمون <sup>(٣)</sup>	الأتباع <sup>(٢)</sup>	النسبة المئوية
البوذية	٧,٢٤٤	٢٢٠٠٠	٧,٥٠٧,٠٠٠	٤٨٪
الكفرشية	٢٣٧		٧٨٩,٠٠٠	٥٪
الكاثوليكية	٢,٣٤٢	٤٥٠٠	١,٥٩٠,٠٠٠	١٠٪
البروتستانتية	٢١٠٠٠	٢٧٠٠٠	٥,٣٣٧,٠٠٠	٣٤٪
ديانات أخرى			٣٦٥٠٠٠	٣٪
<b>المجموع</b>	<b>١١,٨١٨</b>	<b>٥٨,٥٠٠</b>	<b>١٥,٥٨٥,٠٠٠</b>	

٢ - فئة «الأتباع» تشير إلى المؤمنين والمعتنقين فى الدين ... إلخ. وتقدم كل جمعية دينية بإبلاغ وزارة الثقافة والإعلام ببيان عن عدد أعضائها.

٣ - فئة «الأعضاء الدائمون» تشمل على الرهبان والتساوسة وروعا الأبرشية وجميع أولئك الناس الذين يعتمدون فى حياتهم المعيشية على المنح والهبات والمطايا التى يعطيها لهم المؤمنون.

والشامانية ليست متضمنة فى البيانات الإحصائية الخاصة بوزارة الإعلام، لأن الجهات الإدارية الحكومية لا تعتبرها ديناً (كيو kyo). ومع ذلك، فإنه يمكن التوصل إلى تقديرات تقريبية عن عدد «أعضائها الدائمون» على أساس عضويتهم فى اتحاد الشامانيين<sup>(٤)</sup>. حيث وصل عددهم فى اتحاد الشامانيين إلى حوالى ٤٣ ألفاً فى عام ١٩٨٣. وهذا يعنى أنه يوجد أكثر من شامانى واحد بين كل ألف شخص من السكان. ويزيد عدد الشامانيين عن عدد أية مجموعة منفردة من «الأعضاء الدائمون» فى ذلك الإحصاء. ولذلك فإن مجموعة المؤمنين الذين يساندونهم ويؤيدونهم ربما تكون أكثر عدداً أيضاً، حتى ولو لم يكونوا منظمين أو مُعترفاً بهم رسمياً.

ومن هنا يمكن القول إن الشامانية بتواجدها بين التعددية الدينية بكوريا الجنوبية تسير على ما يُرام. بل ويمكن القول إن الشامانية تشبه «سكة يمكنها السباحة في الماء» على نحو أكثر من الجماعات الدينية الأخرى، ليس فقط بسبب طابعها المتسم بالإيمان بتعدد الآلهة (عما يجعلها قهراً إلى الاعتراف بوجود آلهة أخرى)، ولكن أيضاً بسبب أنها لم تقدم نفسها - على الأقل في أزمنة تاريخية - على أنها الأيديولوجية المهيمنة السائدة التي تبعد وتستثنى كافة الأيديولوجيات الأخرى.

## السيد المسيح لا يتكلم باللغة الكورية

ولكى نوضح تعددية الأديان المتواجدة في العاصمة والسهولة التي ينتقل بها الأعضاء من دين لآخر، فإننا سوف نتناول بالفحص والدراسة حالة تريزا Theresa (التي تبلغ من العمر حوالي ٣٣ عاماً)، والتي تقابلنا معها في معهد الشامانية الكورية في سبتمبر ١٩٩٠. فهي كانت قد جاءت إلى المعهد لكي تتعلم الرقص الشاماني، ولكي تتناقش مع شامانيين آخرين مهتمين في بعض المشكلات التي كانوا يواجهونها.

«لقد أصبحت أسير في هذا الاتجاه منذ حوالي سنة. وقبل ذلك كنت مسيحية. حيث كنت أحضر بصفة منتظمة القداسات الدينية في الكنيسة البروتستانتية الكورية. والأرواح (سين sin) هي نفس الأرواح. وعندما يقوم المسيحيون بحث الأرواح على التكلم، فإن الأرواح عندئذ تُسمى العفاريت (أو الماجوى magwi)، ولكن المودانج "mudang" (الشامانيات الكوريات) يسمون هذه العفاريت الشايكوى "chapkwi" (أو الأرواح الضالة الهائمة على وجهها).

«لقد تحدثت إلى السيد المسيح. ولكنه لم يقل لي سوى كلمتين فقط : (يا تريزا اخذمي "pongsahara"). وطبقاً لتوجيهات الراعي الخاص بي صصتُ عن الطعام في داخل مكان شبيه بالكهف على مدى ٢١ يوماً. وعقب انقضاء الأيام الثلاثة الأولى من الصيام لم أعد أشعر بالجوع، وأصبح بإمكانى مشاهدة صليب صغير، وبعد مرور عشرة أيام تمكنت من مشاهدة صليب كبير. وأصبح مقدورى التنبؤ بمستقبل أى شخص، ومستقبل القساوسة، ورعاة الأبرشيات، ومستقبل القساوسة الكاثوليك الأمريكان ... وكانت تنبؤاتى صحيحة ! وكان مقدورى التكلم باللغة اليابانية، واللغة الإنجليزية ... إلا أن السيد المسيح لم يتحدث معى باللغة الكورية. والآن تتحدث الروح معى بالفعل باللغة الكورية. ولم يكن مقدورى أن أقول له : (يا جدى) مثلما تفعل المودانج الأخريات، فأنا ما زلت أقول له :

(أبى) مثلما يقول المسيحيون - ولكن الكلام لم يكن يتخذ الوضع الطبيعي. إلا أن (sin) تتحدث معى بالفعل باللغة الكورية. وتتدفق الكلمات ونحجىء فى سلاسة. ويبدو أن تريزا لم تجد صعوبات ذهنية لدى تحولها من الأسلوب المسيحى البروتستانتى الذى سبق لها أن عاشت فيه على مدى أربعة سنوات إلى أسلوب آخر. فالمشكلة التى واجهتها لم تكن مشكلة لاهوتية : وإنما كانت مشكلة تتعلق بتجربة روحية. وعلى الرغم من أن المرء ينبغى أن يحترس من التوصل إلى تعميمات تركز على حالة فردية واحدة، إلا أنه من الجدير أن نشير إلى أنها صاغت مشكلتها مع السيد المسيح فى نطاق اللغة. فالسيد المسيح لم يتحدث معها على الإطلاق تقريباً. أما الروح (سين sin) فقد تحدثت معها باللغة الخاصة بها، بل ومنحتها موهبة التنبؤ مما يجعلها تجد بكل سهولة مكاناً لها فى عالم المودانج، على الرغم من وجود بعض الصعوبات فى القيام ببعض التوافقات اللغوية. وهذا التغير الذى هبط على تريزا لم يكن نتيجة نقاش حول القيم الشامانية : وإنما كان نتيجة للتجربة الروحية التى مرت بها. فهل يمكن أن تكون الشامانية كلمة من نوع ما مخبأة ومتوارية فى أعماق اللغة ؟

### البهنة الحضرية

لقد اختفت الأماكن المقدسة والمعابد الكبيرة الشامانية : فمعبد أسباد الأمة قد نقل من جبل الجنوب إلى جبل إنوانج، لأن قوات الاحتلال اليابانية لم تكن ترغب فى أن يتواجد ضريح مقدس كورى فى مكان يعلم فتوق معبد شينتو Shinto. أما معبد ناميو Nammyo الواقع بالقرب من البوابة الجنوبية فقد احترق. كما أن كنيسة مكرسة للذكرى الشهداء الكاثوليك تحتل الموقع السابق للمعبد الذى كان متواجداً بالقرب من ميناء ماپو Mapo. كذلك نجد أن معبد الأهم المقدسة "halmi tang" قد أزيل تماماً وحلت محله كنيسة بروتستانتية. والقائمة التى تضم الأماكن المقدسة الشامانية التى اختفت وأزيلت هى قائمة طويلة للغاية.

وتبدو الكنائس المسيحية واضحة تماماً للعيان بسبب انتشار رموزها فى جميع أرجاء شوارع المدينة، وخاصة رموزها المتحثة فى الأبراج الحديدية التى تعلوها صليبان أحمر اللون تزركش السماء الليلية فى سول. وبوجه عام نجد أن الكنائس الكاثوليكية أكبر حجماً وأقل عدداً من الكنائس البروتستانتية. وكل هذه المنشآت الكنسية قد شيدت فى العهد الحديث، وهى تعبر عن عصر الحرسانات المسلحة أكثر مما تعبر عن أى رغبة فى

إظهار تعبيرات جمالية. وذلك المكان المحضى تنقصه تماماً المباني والصروح الشامانية. وتشير التقارير الصادرة عن اتحاد الشامانيين إلى أنه يوجد حوالى عشرة مواقع فى سول يتم فيها إقامة الشعائر والطقوس الشامانية. وهى مواقع تتواجد على سفوح الجبال عند مشارف المدينة. وفى هذه الأيام نجد أن معظم الطقوس الشامانية تتم فى المعبد الخاص بالموذاتج بدلاً من أن تتم فى بيوت أفراد عاديين مثلما كان يحدث فى الماضى. إلا أن هذه الممارسات قد أصبحت متعذرة وشبه مستحيلة فى الأزمنة الحديثة. وعلى الرغم من أن الترانيم المسيحية التى تنبثق من الكنائس المتواجدة فى الأحياء السكنية يتم قبولها، فإننا نجد أن الإيقاعات الشامانية المليئة بالطرق والقرع والنقر لا تلقى الرضا أو التسامح إلا فيما ندر. وعادة ما يقوم أحد الجيران بالاتصال تليفونياً برجال الشرطة من أجل أن يحضروا ويصلوا على «إيقاع ومنع هذه الضوضاء». وهكذا نرى أن الشامانية الكورية المتواجدة فوق الأراضى الكورية الخاصة بها، قد تعرضت لقيود صارمة إن لم تكن قد أرغمت على الالتزام بالصمت التام. وهذا الصمت الاجبارى والسرية الإجبارية تتعارض تماماً مع الاهتمام المنتصر للأعضاء المتضمنين لطوائف ونحل بروستانتية معينة، حيث يسكنون بالأناجيل فى أيديهم، ويصيحون معبرين عن إيمانهم فى الحارات والشوارع والطرق العامة الرئيسية التى يمشى فيها الناس.

### تحريك ونقل إله الأسرة "Songju"

الشامانية الكورية التقليدية يتم ادراكها وتخيلها وتنظيمها من أجل بيت فى مزرعة أو مبنى شبيه بجناح على اتصال بالأرض<sup>(٥)</sup>. وماذا يحدث إذن فى العمارات السكنية المكونة من شقق حيث تعيش العائلات فوق بعضها، ويقوم الجيران الذين يقطنون فى الشقق العلوية بالمشى فى ثقل فوق رأس الصونجو "Sonju" (إله الأسرة) المتواجد أسفلهم؟ يقول باك اينو "Pak Ino" وهو رجل شامانى "Paksu" من سول يعارض بشدة مثل هذه البناءات للمنزل التقليدية: «لم تكن هناك وسيلة أخرى يتم بها تشييد مثل هذه المباني» (١٩ أغسطس ١٩٩١).

وتظهر هذه البراجماتية فى الطريقة التى يتم بها تكريم الصونجو فبعد أن يشير باك اينو إلى أن العائلات كثيراً ما تنتقل من منزل لآخر ومن شقة لأخرى فى مدينة سول<sup>(٦)</sup>، نجد أنه يوجه النصائح الآتية للشامانيين المبتدئين فى معهد الشامانية الذى يترأسه:

«ينبغي عليك أن تحرص على عدم وضع الصونجو فى ضريح فى داخل المنزل. وإلا فإن

المقيمين بالمنزل لن يكون مقدورهم الانتقال من ذلك المنزل إلى منزل آخر. وإذا لم تقم الأجيال التالية بتكريم الصونجو على النحو السليم، فإنهم سيتعرضون للمتعاقب. ومن هنا ينبغي تلقى الصونجو على أنه صونجو «متحرك» أو قابل للنقل من مكان لآخر. وعندما تنتقل الأسرة من مكان لآخر، فإن كلاً من الصونجو الخاص بالمقيمين السابقين والصونجو الذي أحضر بمعرفة المقيمين الجدد ينبغي تكريمهما. وينبغي أن يتم تقديم كأس مليئة بمادة كحولية لكل منهما. ويستغرق الأمر ثلاثة شهور قبل أن يتخذ الصونجو من المنزل الجديد مقراً له. ويوجد هناك صونجو واحد لكل اسم أخير بالمنزل».

وما الذى ينبغي أن يفعله المستأجرون ؟

«إذا أراد مستأجر أن يؤدي شعائر دينية شامانية مختصرة (كوسا "Kosa") فى مسكنه الجديد، فإنه ينبغي عليه أن يقدم طبقين مليئين بالأرز المطهى على البخار (سيرو "siru") : بحيث يُقدم طبق منهما للصونجو الخاص بالمالك الذى يمتلك المسكن، ويُقدم الطبق الآخر للصونجو الخاص به كمستأجر وذلك حتى يمكن لهما أن يتعايشا سوياً.

وإذا قام صاحب المسكن بتقديم كوسا فإنه ينبغي على المستأجر أن يعد طبقاً واحداً من الأرز من أجل الصونجو الخاص به ويطلب مرافقة الصونجو الآخر. وليس من المهم ما إذا كان مالك المسكن مسيحياً. فالشخص الفرد يكون مسيحياً ولكن المنزل نفسه ليس مسيحياً كما أن الصونجو ليس مسيحياً. ولذلك فإنه ينبغي على المستأجر أن يعد طبقاً من الأرز المطهى على البخار سيرو من أجل الصونجو الخاص بالمالك» (١٩ أغسطس ١٩٩١).

وبسبب قابلية انتقال العائلات الكورية من مكان لآخر، فإن المجال المحيوى للمنزل لم يعد يُنظر إليه على أنه يسكنه إله ثابت غير قابل للنقل وغير قابل للمس. وتوجد هناك أمثلة وفماذج أخرى للينتون الشامانى أو الهيكل الشامانى المكرس لجميع الآلهة الذى يوائم نفسه مع الحقائق المعاصرة : أصحاب المقام الرفيع وأصحاب السعادة (التايچام "Taegam") يسكنون الآن فى كل دور أرضى من العمارات السكنية، وفى البديوم يعيش صاحب المقام الرفيع المختص بالمرجل "Excellency of the boiler" و «صاحب المقام الرفيع المختص بالشنون الهندسية "The Engineering Excellency".

### إيقاع الحياة الحضرية

أثناء مؤتمر عُقد فى ١٢ أغسطس ١٩٩١ فى برلمان كوريا فى سول، مجد أن بى شيزان "Yi Chisan" وهو رجل شامانى من سول يزيد عمره عن ستين عاماً، قد أشار إلى أن



الكوت "Kut" أو الجلسة الكبرى لاستحضار الأرواح والتي كانت تستغرق يوماً كاملاً عادة، أصبحت تستغرق حالياً فترة تتراوح ما بين خمس إلى ست ساعات، كما أن جلسة الأرواح التي كانت تستغرق سبع ساعات أصبحت تستغرق فترة تقل عن ساعة. وأضاف قائلاً: إن بعض المودانج يقمن بتأدية جلستين من الكوت في اليوم الواحد. وهذا خطأ، ولكن الغلطة ليست هي غلطة المودانج : فالمجتمع هو الذي يريد ذلك. وحقيقة الأمر أن المودانج لا تستطيع الوصول إلى الكوت قبل الساعة العاشرة أو الحادية عشرة صباحاً، أى بعد أن يكون زوجها قد غادر المنزل من أجل الذهاب إلى عمله، وبعد أن يكون أولادها قد غادروا المنزل من أجل الذهاب إلى المدرسة. ونظراً لأنه ينبغي عليها أن تعود إلى المنزل في حوالى الساعة السادسة مساءً. وعادة ما يستغرق مشوار العودة إلى منزلها حوالى ساعة، فإن الفترة الزمنية للكوت ينبغي اختصارها بحكم الظروف. ولكن الأمر المدهش حقاً هو تلك المقدرة غير العادية التي يتمتع بها الشامانيون وتمتع بها أرواحهم من حيث التوافق مع هذه الظروف الزمنية الجديدة، وبدون أن يتسبب ذلك في إحداث مآزق وورطات لاهوتية غير قابلة للحل. فالأرواح لا تعارض الإيقاع السريع السائد في حياة المدينة، وإنما هي قد اعتادت على ذلك الإيقاع السريع شأنها في ذلك شأن الناس المقيمين بالمدينة.

والمودانج العظيمة الخاصة بمدينة سول والتي لها زبائن ثابتين ولها معبد كبير، تقوم بعقد جلسات للكوت على أسس منتظمة، بحث تتم عادة مرتين أو أربع مرات سنوياً (مثال ذلك في اليوم الخامس عشر من الشهر القمري الأول، وفي اليوم الخامس من الشهر القمري الخامس، وفي اليوم السابع من الشهر القمري السابع وفي اليوم الخامس عشر من الشهر القمري العاشر). ولا تكون هذه احتفالات جماعية بحيث يحضرها جميع الزبائن في وقت واحد، وإنما يكون لكل عائلة الاحتفال الخاص بها، بحيث تتعاقب العائلات الواحدة تلو الأخرى. وهذا التشجيع المنتظم المستمر لحماس الزبائن يضمن استمرار ولاتهم وإخلاصهم رغم أن هذه الممارسة تمرقل بالفعل إقامة «كنيسة» يتدمج في داخلها جميع الأعضاء في مجموعة واحدة. فكل عائلة تكون لها علاقات منفردة وفريدة من نوعها مع المودانج، وهذا النوع من العلاقة بين المودانج وزبائناتها علاقة تقليدية، وهي علاقة تتبلور في المفهوم الذهني عن التانجول "Tangol". وكلمة التانجول تعنى الزبون الشاماني الذي يجيء بصفة منتظمة أو من وقت لآخر. كما تدل هذه الكلمة على تواجد علاقة راسخة مستمرة مع المودانج. فهل وسائل الإعلام الجماهيرى تقوم بتدمير وتشويه هذه العلاقة ؟ هيا بنا نركز انتباهنا على هذا السؤال ؟.

## الأرملة والشامانية

فى مساء يوم ١٠ سبتمبر ١٩٨٣، استدعت السيدة يانج "Mrs. Yang" كيم كومهوا "Kim Kumbwa" الشامانية للمجىء إلى منزلها لكى تقوم بجلسة استحضر أرواح من أجل أن تشعر روح زوجها المتوفى بالهدوء والسكينة والراحة. وكان زوجها الذى كان يعمل طبيباً قد مات بسبب أصابته بسرطان فى البطن منذ خمسة أعوام (فى عام ١٩٧٩) عن عمر يناهز ٥٥ عاماً.

وأشارت مدام يانج إلى أنها قد رغبت فى عقد جلسة استحضر أرواح وفقاً للأساليب التقليدية الكورية، نظراً لأنها حلمت أحلاماً عديدة ظهر فيها زوجها، ونظراً لأنها سبق لها أن شاهدت جلسة روحية لإعطاء العهد (أى لإعطاء العهد الشامانى) تنزل فيها تجليات فجائية "Kut of descent" عُرِضت على شاشات التليفزيون، وقامت بها طالبة أمريكية تحت إشراف المودانج كيم كومهوا<sup>(٧)</sup>. وبسبب أنها كانت قد قرأت أيضاً مقالة فى مجلة يرنجنيدي "Yongnedi" (السيدة الشابة) تناولت كوت تجلى أخرى تمت تحت إشراف كيم كومهوا. وأخيراً فإن جاراً سابقاً وهو أستاذ بجامعة سول متخصص فى الفلكلور الكورى، قد أعطى رقم تليفون كيم كومهوا للسيدة يانج وقال لها إن كيم هى أعظم مودانج فى كوريا كلها وأنها بمثابة "كنز ثقافى"<sup>(٨)</sup>.

ولا يمكن لنا أن نقدم وصفاً هنا لكافة الخطوات والمراحل المتعاقبة لهذه الجلسة الروحية الشامانية، والتى قامت فيها الأرواح (سين) وروح الشخص الميت بالتقمص الطقوسى فى داخل أجساد المودانج العدييدات اللاتى كن حاضرات فى الجلسة. وانخرطت السيدة يانج (وهى مولودة فى عام ١٩٢٩ وتبلغ من العمر ٥٤ عاماً). وكذلك زوجة ابنها الأكبر فى الكثير من الشيوخ والبكاء. وأكدت السيدة أنها لم تكن تعرف أى شىء عن الكوت، ومع ذلك فإنها فى أثناء فترة الاستراحة الخاصة بتناول طعام الغداء قد اعترفت بأن الهدف من وراء مشاركتها فى الكوت هو انقاذ الفقيد الميت من إحباطاته ("han"), بالإضافة إلى السماح لنفسها بالعودة إلى الكنيسة البروتستانتية التى لم تذهب إليها منذ زواجها.

وفى تمام الساعة ٢٩، ٤ مساءً طلبت كيم كومهوا من السيدة يانج أن تمسك بفصن شجرة صغير، وبعدئذ بدأت فى محاولاتها الرامية إلى تشجيع روح الزوج للمجىء إلى السيدة يانج. وأخيراً وبعد مرور حوالى عشر دقائق، أعلنت كيم كومهوا أن روح الميت لم تهبط ولم تنزل. ورفضت السيدة يانج فكرة أن تدع زوجة ابنها هى التى تتولى الأمر

وتضطلع بالمهمة نيابة عنها. وأخيراً فإن جدة صديقة حميمة للشامانية أخذت على عاتقها مهمة دفع روح الميت إلى التجسد.

وبعد مرور ثلاثة أيام وبعد جلسة من المحادثة مع السيدة يانج استغرقت حوالى ساعتين، فإنها روت لى ما شعرت به عندما تكلمت روح زوجها من خلال شفتى المودانج : «الكثير مما قيل كان مجرد أمور تافهة وعادية. وعندما أكدت كيم كومها أن زوجى عندما يصل إلى منزله ليلاً كان يخبرنى بكافة الأمور التى فعلها فى أثناء النهار، فإنتى قلت لنفسى إن هذا لم يكن صحيحاً. فزوجى لم يكن يفعل ذلك على الإطلاق. إذ كان رجلاً صموتاً مزموماً الشفتين. وكنت أنا التى أحكى له عن الأمور التى فعلتها، وكان صمته تقليدياً ومتماشياً مع كونه رجلاً ارستقراطياً (يانجبان "yangban"). وكان حبه لى عميقاً وصادقاً، إلا أنه لم يكن يعبر عن حبه لى من خلال الكلمات. ومع ذلك فإن شيئاً واحداً من الأمور التى قيلت قد أذهلنى بالفعل. إذ كان زوجى يميل إلى السمعة والامتلاء، ولذلك كان يتناول كميات ضئيلة للغاية من الأرز، وأغلب طعامه من السمك النيئ. وكان حريصاً للغاية فى ماكولاته بسبب إصابته بمرض السكر وارتفاع ضغط الدم. كما كان زوجى يعانى من مشكلات تتعلق بالهضم. ومن هنا فإنه عندما تكلمت المودانج عن مشكلات الهضم التى يعانى منها زوجى، فإنه بدا لى أن روح زوجى هى التى تتكلم. وكان ذلك أمراً عجبياً».

وسألتنى السيدة يانج عما إذا كان الأمر يستلزم الإمساك بفصن شجرة من أجل استقبال روح الشخص الميت. وعندما قلت لها بأن الأمر يستلزم ذلك بالفعل، فإنها استطردت قائلة:

«لقد كان الضرب المستمر على الطبلية والقرع المستمر للجرس مثيراً للاقتتان والتنويم المغناطيسى. وأى شخص أكثر ضعفاً منى لم يكن بمقدوره أن يصمد فى مواجهة قرع الطبول والأجراس. ولقد بذلت أنا كامل جهدى لكى أظل مسيطرة على نفسى. (ومعنى ذلك أنها كانت تقاوم لكى لا تسمح لروح المتوفى بالدخول فى جسدها، ولكى لا تستسلم للتضرعات والتوسلات التى تبديها كيم كومها). وعندما انتهى كل شىء شعرت بالهدوء والراحة. وفى الليلة التالية شهدت زوجة ابنى فى الحلم عرضاً طقوسياً كورنقوشيوسيا يتم تقديمه بمصاحبة المتوفى.

ثم استطردت السيدة يانج قائلة «ولقد دهشت عندما بدأت المودانج فى التحدث باللغة

الكورية مثل راهب عموى صينى. حيث كنت أعتقد أن كافة الآلهة من الكوريين. وتحدثت المودانج لفترة طويلة مثل مثل تلفزيونى يقوم بدور رجل صينى. وعندما وصلت إلى منزلى فى تلك الليلة، بدأت أفكر فى تلك الجلسة الروحية. وعندئذ أذهلنى شيء ما. فأنا عندما كنت طفلة عشت لمدة عشر سنوات فى الصين فى مدينة تينتشين القريبة من بيكين. وكانت لى مربية صينية عطفة للغاية، لذا كنت أحبها حباً جماً. وكانت هذه المربية تسمى روما "Ruma". وسألت نفسى فى تعجب : ترى هل حضور الرهبان العموميين الصينيين لم يكن مرتبطاً بى ؟ إن كيم كومهاوا لا تعرف أنه سبق لى العيش فى بلاد الصين. كذلك لم تعرف هذه الحقيقة زوجة البروفيسور بى "Yi" التى ربما تكون قد تحدثت معها عنى. وما جعل الأمر أكثر إثارة وإزعاجاً هو تلك الحقيقة التى مفادها أننى قد حملت أحلاماً عن المربية روما قبل انعقاد الكوت بثلاث ليال أو أربع ليال، ولم أكن قد حملت أحلاماً عنها من قبل طوال حياتى. انها صدفة عجيبة. ويمكننى القول إن هناك عنصراً من عناصر الصدق فى الكوت.

ونورد فيما يلى بعض التعليقات والملاحظات المختصرة عن جلسة الأرواح هذه. أولاً : إنه لمن الجدير بالذكر أن تشير إلى الدور الهام الذى لعبته وسائل الإعلام الجماهيرية من حيث توليد الرغبة فى عقد كوت "وفقاً للتقاليد الكورية" فى داخل امرأة من الطبقة العليا بالمجتمع، فهى طهيبة من خلال التدريب وهى بروتستانتية متحمسة للمذهب البروتستانتى. وثانياً : إنه من بين الكلام الذى قالته المودانج كانت هناك كلمات كثيرة تعتبر وثيقة الصلة بالموقف، إلا أن السيدة يانج صرفت النظر عن تلك الكلمات لأنها افترضت أن زوجة البروفيسور بى قد أبلغت كيم كومهاوا عن هذه الأمور. ولكنى تهرت فى هذا الشأن مع المسئولين المباشرين الرئيسيين، مما جعلنى أعتقد أنه من غير المحتمل أن تكون زوجة (بى) قد تحدثت مع (كيم) عن تلك الأمور. ولكن الاحتمال الأكثر على ما يبدو، هو أن المعادئة التى تمت بين كيم كومهاوا وبين السيدة يانج والتى حدثت قبل أن يتم إجراء الكوت بأيام عديدة، قد زودتها بمعلومات كافية حتى ولو كانت السيدة يانج تدعى بأنها لم تفشى أية معلومات وثيقة الصلة بالموضوع. ومن ناحية أخرى فإن الكلمات التى تتعلق بالاهتمامات التى أبدتها المتوفى بشأن طعامه (والتي يمكن سماعها بالفعل على شريط التسجيل الذى سجلت عليه الكوت)، تعتبر كلمات غاية فى الأهمية. إلا أن هذه الكلمات لا تستغرق سوى سطرين من بين الـ ١٦٧ سطراً التى تُنسب إلى المتوفى فى

النسخة المسجلة. ولذلك فإن مدى صحة الكلمات تتوقف على النزعة الذاتية لدى الشخص الذى يتلقى تلك الكلمات. إن مدى صحة الكلمات يأتى بالنتيجة المرجوة، ولكن لا يوجد أحد يعرف مقدماً الكلمات التى ستأتى بالنتيجة المرجوة والكلمات الأخرى التى لن تأتى بالنتيجة المرجوة. وعلاوة على ذلك : ألا يبرهن لنا العناد الذى أبدته السيدة يانج من حيث مقاومتها لاستقبال روح زوجها على تواجد وحضور الشخص المتوفى ؟

أما بالنسبة لماذا كان ظهور الرهبان العموميين الصينيين فى جلسة استحضار الأرواح (حيث ظهر هؤلاء لمدة عشرين دقيقة) أمراً غير عادى بصفة خاصة : « فقد قيل لى إنه لم يكن أمراً غير عادى. فهو شيء تقليدى فى حقيقة الأمر. كما أن المودانج التى نقلت ذلك الجزء من الكورت قد قالت لى «إن الرهبان الصينيين يؤدون دورهم دائماً على نحو جيد». وما لدينا هنا هو مشابهة عنصر عادى من الطقوس يتخذ أهمية غير عادية بسبب النزعة الذاتية لدى الزبونة، فهى وحدها التى تدرك مدى أهمية ذلك العنصر، وبحيث أصبح ذلك العنصر بالنسبة لها هو الدليل القاطع والبرهان الساطع على صحة ومصداقية الكورت.

ومهما كانت قوى الشامانى فى مجال الحدث والادراك والرؤى، فلا أحد يعرف على وجه الدقة ما يحدث فى أثناء جلسة تحضير الأرواح. ففى عام ١٩٨٥ نجد أن شانج هيو جيونج وهى فتاة شامانية شابة تبلغ من العمر ١٧ عاماً قد قالت :

«إننى لا أعرف ما إذا كانت الكلمات التى أنطق بها صادقة وحقيقية. ولكن الزبائن يستحرون فى المجرى والتوافد والعودة إلى. ولذلك فمن المؤكد أن الكلمات تكون صادقة» وفى أوائل الثمانينات بدأت وسائل الإعلام الجماهيرية فى الكشف عن جانب من الشامانية الكورية كان قد ظل حتى ذلك الحين متوارياً ومخفياً بسبب الخجل منه، رغم أن مكانه فى نطاق الشامانية - وكان يتم تقديم كافة المخصصات المستحقة - كان ضئيلاً بعض الشيء. وهذه الظاهرة الخاصة بقيام واحدة أو اثنتين من المودانج «بالوساطة الروحية» وهو الأمر الذى جعل المودانج يصبحن مشهورات مثل نجوم السينما، قد تم التركيز عليها بشدة بمعرفة شوا شو نجمو (١٩٩١)<sup>(٩)</sup>. ووفقاً لهذه المخططات العامة فإننى أرد الآن أن ألقى الضوء على «الفضيحة» التى أثارت ضجة فى الأوساط الشامانية وفى صحافة العاصمة خلال صيف عام ١٩٩٠.

### الشامانية والمثلية

لقد ابتدأ كل شيء بحلم «هام»<sup>(١٠)</sup> شاهدته كيم كومهورا وهو حلم تكشفت معانيه

الحقيقية لها عقب تلقيها مكالمة تليفونية من الممثلة الكورية المشهورة كيم شيمى<sup>(١١)</sup>. وكانت كيم شيمى آنذ تفكر فى انتاج فيلم عن امرأة تتحول إلى مودانج، ولذلك كانت ترغب فى أن تتقابل مع كيم كومها لكى تعرف منها كيفية اعطاء العهد لمودانج من خلال كوت النزول أو الكوت الخاصة بإعطاء العهد. ولكن قبل ساعة من الموعد المحدد للقاء بينهم<sup>(١٢)</sup>، جاءت الشامانية إلى الممثلة وحثتها على التوقف عن المراوغة فى استخدام كلام دى معينين أو التوقف عن التلاعب بالأنقاط : فالوقت قد حان لاستقبال كوت النزول وبحيث تصبح مودانج حقيقية<sup>(١٣)</sup>. فرغبة الممثلة فى تعلم فنون ومهارات المودانج قد فجرت رغبة المودانج فى تحويل الممثلة إلى ابنة روحية<sup>(١٤)</sup>.

ويبدو أن الممثلة قد عانت فى الماضى من «لعنة المودانج». فقبل خمس سنوات، وبينما كانت تقوم بتمثيل فيلم «المونيات البوذية The Buddhist Monials»، سقطت حلقة ذهبية على الأرض من يدها اليسرى وتحطمت إلى أجزاء صغيرة، وبعد ذلك مباشرة بدأت تعاني من آلام رهيبة فى جنبها الأيسر. وفى نهاية الأمر، توقف العمل فى تصوير الفيلم عندما توافد الأساقفة البوذيون من جميع أرجاء كوريا إلى العاصمة لكى يقدروا الاحتجاجات التى تدعو إلى إيقاف تصوير الفيلم نظراً لهجومه على مبادئهم الأخلاقية والتشهير بها والافتراء عليها. وتُركت الممثلة حليقة الشعر - حيث كانت قد حلقت شعر رأسها لأن دورها فى الفيلم يتطلب ذلك - ومعلقة عن التمثيل، بينما الآلام الرهيبة تفتاح جانبها الأيسر. وسافرت الممثلة إلى أمريكا لكى تُعالج هناك. وهناك تم تشخيص آلامها على أنها آلام مرتبطة بالصداع الذى يجتاح جانباً واحداً من رأسها. أما الممثلة نفسها فقد أشارت إلى أن تلك الآلام ترجع إلى وصولها إلى سن الشيخوخة. ثم عادت إلى كوريا لكى تستأنف أعمالها الناجحة فى مهنة التمثيل على الرغم من عدم زوال الآلام الرهيبة التى تعانى منها. وقامت صحيفة واحدة بعمل دراسة شاملة عن الحياة الخاصة لهذه الممثلة وعن موت ابنها (الذى مات غرقاً فى برميل ضخم ملىء بزيت الصويا) عندما كان عمره ٢٥ عاماً، وأشارت الجريدة إلى أن الممثلة كانت تأمل فى أن تزيل أو تفك "pullida" احباطات "han"<sup>(١٥)</sup> ابنها المتوفى فى أثناء عقد جلسة لكوت التجسد. وفى يوم ٢٩ يوليو ١٩٩٠، حضرت جلسة كوت أخرى، وهى الجلسة التى طُلب من كيم كومها المشاركة فيها. ووجهت كيم كومها كلمة للمودانج المجتمعات بررت فيها جلسة الكوت التى تجربها كيم شيمى على أساس أن الممثلة كانت لها ثلاثة أزواج، وأنها كانت تشعر بالوحدة

والاكتئاب، وأنها قد عانت كثيراً، مما يعنى أن معاناتها الشديدة كان تستدعى تحضير الأرواح. وأعلنت كيم كوميهوا أن جلسة تحضير الأرواح سوف تُعقد فى يوم ١٣ أغسطس<sup>(١٦)</sup>. ووجهت الدعوة لى لىكى أحضر. ولكننى عندما اتصلت تليفونياً بهكيم كوميهوا فى يوم ١٠ أغسطس، فإنها أبلغتنى بأن الكوت قد تأجل إلى أجل غير مُسمى.

وفى يوم ٢ سبتمبر ١٩٩٠، نجد أن الجريدة اليومية شوصون إيلبو "Choson Ilbo" قد خصصت على صفحتها التاسعة مقالاً كاملاً عن المثلة تحت عنوان : «مشروع تصوير فيلم بالقرب من "DMZ" عن كوت يهدف إلى إعادة توحيد كوريا»، مع وجود عنوان فرعى : «انكار صريح وحاسم لنزول الأرواح، والنبوة والرجم بالغيب». وأشارت المقالة إلى أن المثلة كانت تقوم بالدراسة مع كيم كوميهوا فى موضوعات تتعلق بالفيلم فقط.

وفى يناير ١٩٩١، نجد أن الصفحة الأولى فى المجلة الأسبوعية التى تسمى "Sisa Chonol" قد ورد بها صورة فوتوغرافية لكيم شيمى وهى مرتدية قبعة التايجام (أو قبعة أصحاب السعادة). وعلى الصفحات الداخلية بالمجلة كانت توجد مقالات مخصصة من أجل المودانج الخاصة بالشرق ألا وهى كيم كوميهوا، كما توجد عبارات وفقرات عن «القيمة الدينية للتراكيب المتوافقة بين الناس والأرواح والطبيعة، والتى يتم التوصل إليها فى الشامانية»<sup>(١٧)</sup>، وعن «هذا الدين الذى تدن به جماهير الناس والذى يتلقى الإرشاد عن طريق وحدة الشعب». كما كان يوجد أيضاً تحقيق صحفى مع كيم شيمى نفسها.

فهى تقول «إننى لم ألتق كوت النزول وأنا ما زلت مهتمة بالشامانية وبمعتقدات المودانج. وأنا أستشير المودانج فى المسائل التى تتعلق بالنبوة والرجم بالغيب. ألبست الشامانية ضاربة بجذورها فى أسلوب حياتنا ؟ فعلى سبيل المثال : ألسنا نقول : (إننى لست محظوظاً أو ملهماً "sin nanda" ؟) ويعكس الناس الآخرين ... فإننى أعتقد أن الشامانية متمعة ومسلية ومؤدية إلى الارتقاء بالأخلاق والوجدان. وعلاوة على ذلك فإنه يبدو لى أنه من البهتان أن أقول إننى عانيت من لعنة المودانج. وعلى كل حال فإننى أمل أن ألتقى كوت النزول. إن كافة الأدبان مليئة بالحراقات والخوف اللاعقلانى من الأمور المجهولة أو الخفية "misin". وأنا أريد أن ألتقى كوت النزول بهدف أن أعرف ماهية وطبيعة كوت النزول. ولا أعرف ما إذا كان لدى المقدرة على ذلك. وأنا ما زلت أحاول أن أتعلم بهدف أن أفهم من عمل فيلم عن كوت النزول. ولا يمكن أن يتم إعداد وإنتاج ذلك الفيلم بطريقة غير دقيقة وغير متفحصة. ولذلك ربما سأضطر إلى تأجيل البدء فى العمل

فى هذا الفيلم إلى وقت لاحق. ولقد كان هناك الكثير من الكلام والمداوولات عن كل ذلك ... والمودائع العاديات تعشن فى ظروف رهيبة ... فهن يتعرضن للاحتقار من جانب المجتمع الخاص بهن، علاوة على أنهن منعزلات من الناحية السيكلوجية ... ولقد كن متعاونات معى للغاية وقدمن لى مساعدات عظيمة فيما يتعلق بالفيلم الذى أحاول إعداده. وأنا أربغ حالياً تجنب سوء فهمى لهن» (١٨).

ويستلزم الأمر تقديم بعض التعليقات عن المادة العلمية التى تم إعدادها توأ :  
اننى أود أن أعبر عن إعجابى الشديد بالعمل الذى أنجزته كيم كومها، فهى نجمة متألقة بين النجوم. وكل مجموعة دينية فى كوريا بل وفى كل أرجاء العالم لديها شخصيات الوساطة بها "Media Personalities" بغض النظر عن الأسف الشديد الذى قد يديه البعض إزاء هذه الظاهرة. ولماذا لا يكون ذلك بمثابة جزء من الشامانية الكورية ؟ كما ينبغى أيضاً تمجيد البساطة والتعاطف والتواضع الذى تتميز به كيم كومها. وحقيقة الأمر أن جهودها الصادقة قد أدت إلى تقليل التنبذ الذى كانت الشامانية الكورية تعاني منه.

ومع ذلك تبقى بعض الأسئلة التى أثارتهامجى الأحداث المتعلقة بمسألة كيم شيمى.  
إذ كان هناك انطباع عام بأن شخصاً ما قد تعرض للخداع والاحتيال عليه. لقد تم الإعلان عن كوت النزول، ومع ذلك فإن كوت النزول لم يحدث ولم يتم فى الموعد المحدد له. كما أن كيم كومها التى كانت قد أعلنت بأن المثلة سوف تتلقى كوت النزول فى ١٣ أغسطس كانت مخطئة، إلا أن أحداً لم يكن على استعداد لأن يقول ذلك : كان يكفى استنكار الإشاعة المزعومة. فالتجاه المثلة لم يطرأ عليه تغيير : إذ كانت ترغب فى التعلم، وما زالت ترغب فى تعلم الكوت. وعندما ارادت الشامانيات أن يجعلن منها امرأة مودائع، فإنها وافقت على ذلك. واتضح أن قوى الرؤى لدى كيم كومها هى قوى غير معصومة من الخطأ. فهى قد ارتكبت نفسى الخطأ فيما يتعلق بالإبنة الروحية الأخرى التى تسمى شاي هوى "Chae Hui"، فهى لم تصبح مودائع، وهى ليس لديها زبائن كوريين بل وهى تعيش عند الساحل الغربى لأمريكا وتعمل مع أناس مهتمين بالرقص الذى يؤدى للتنشوة والغبطة الهائلة.

وانهزمت الأنثى الشامانية. وفى المجتمع التقليدى نجد أن المرأة المودائع التى ترتكب غلطة، لا تفقد اجازة المجتمع لها والتصديق عليها. وكل ما يحدث هو أن المرء يلجأ إلى مودائع أخرى إلى أن يتم اصدار رأى فى المودائع التى وقعت فى الأخطاء، وفى العالم



الذى تسيطر عليه وسائل الإعلام الجماهيرية، فإنه لا يوجد مجال لالتماس العون أو التوجيه. حيث تُدار الأحداث إلى أن تنقلب على ذاتها. فالمرأة الشامانية قد ارتكبت نفس الغلطة مع البروفسيرة المزعومة المنتمة لجامعة أمريكية، مثلما فعلت مع المثلثة. فهي قد وقعت فى فخ «القيام بأعمال الوساطة» الذى سبق لها أن تقبلته بنفسها. فهل يمكن للشامانية أن تصبح شكلاً من أشكال الرقص ؟ أو أشكال المسرح أو السينما؟.

ولكن ربما تكون أهم الحقائق هى أن المثلثة قد قالت : «إننى على العكس من الناس الآخرين وعلى العكس من المسيحيين والبوذيين والكنفوشيوسيين، أجد الشامانية مسلية ومفيدة ومشيرة وراقعة للروح المعنوية». ويقدر ما لدى من معلومات، فإن ذلك هو أول تصريح علنى عن الإيمان بالشامانية يتم فى كوريا كلها. فالشامانيون قد خسروا، ولكن المذهب الشامانى قد أحرز الانتصار. وبأية تكلفة؟ إنه ليس من المؤكد أن «وساطة» الجلسات الروحية الشامانية تساعدنا على فهم الشامانية وفهم تلك الجلسات. بل وعلى العكس من ذلك لمجد أنها تساعد على إضفاء الطابع المادى عليها وإضعاف الطابع التجريدى بها، وهى نفس عملية إضفاء الطابع الفلكلورى التى ألقى عليها الضوء كيث هوارد فى تحليلاته للعرف الكورى الخاص «بالكنوز الثقافية الحية»<sup>(١٩)</sup>. ولكن أليستفاعلية الشامانية وقوة تأثيرها تتوقف على كلمة أصيلة جذيرة بالثققة، تحدث تأثيراً هائلاً على المستمع أو تدخل تغييرات كبيرة عليه ؟.

## الهوامش

١ - مصلحة الإعلام الكورية فيما وراء البحار التابعة لوزارة الثقافة والإعلام الكورية. دليل كوريا السياحية. الطبعة السابعة. سول/مؤسسة سامهوا للطباعة/عام ١٩٨٨ صفحة ١٣٠. وقد ورد بالطبعة الخاصة من نفس ذلك الكتاب أرقام مختلفة إلى حد كبير (١٩٨٣ صفحة ٧٠٧) مما يسبب بعض الشكوك فيما يتعلق بمدى صحة المعلومات والبيانات.

٤ - كيونغ سين هوبو "kyongsin hoebo"، العدد الرابع صفحة ٤، وهي نشرة الجمعيات الفيدرالية الكورية لتحقيق الانتصار على الشيوعية وتوفير الاحترام للعقائد الدينية والتي تعرف عادة باسم : الاتحاد الشامانين "Mundang hyop - hoe"، وهو بمثابة تجميع للشامانيين والعرافين الكوريين، وهذا الرقم أيضاً ليس دقيقاً، ولكنه يعكس مدى الحجم أو الأهمية. وعدد الأعضاء وفقاً لما هو وارد بالنشرة قد ظل ثابتاً بدون تغيير على مدى سنوات عديدة، ويعتد على نحو فجائي لم يتم تسجيله على الإطلاق وذلك نظراً لأن الاتحاد الشامانين لم يتمكن من تسديد الرسوم المستحقة عليه. والهدف الرئيسي من وراء هذا الاتحاد والذي سبق تسجيله في بادئ الأمر مع وزارة الثقافة والإعلام في عام ١٩٧١، هو تصميم النشاط المناهض للشيوعية والدفاع عن أعضاء الاتحاد في مواجهة الضغوط التي تمارسها السلطات الإدارية من أجل قمع «الخرافات». والاتحاد مستثول أيضاً عن تدريب المردانج الجدد علانية على تقديم جماعات من المردانج في الاحتفالات الفلكلورية التي تتم على المستوى المحلي والقرمي.

٥ - ارجع إلى البروفسور أ. جويلموز "A. Guillemoz" في كتابه : "Les algues, les anciens, les dieux : La vie et la religion d'un village de pecheurs - agriculteurs, Paris, Le Leopard d' or/ 1983. والمعتقدات والطقوس العائلية المتوارثة. صفحات ١١٩ - ٢٢٢

٦ - تشير الإحصائيات والبيانات الصادرة عن وزارة التخطيط في كتاب. "Le Courrier de la corée" في ١٧ أغسطس صفحة ٢١ إلى أن ٨٦٦.٤٢٨ شخصاً كوريا قد انتقلوا في عام ١٩٨٦ وهو رقم يمثل ٢١.٣٪ من مجموع السكان، وهي نسبة تقل ١٪ عن السنة السابقة. ووجه عام فإن التنقلات السكانية هذه كانت تتجه إلى المدن الكبرى أو تتجه من سول إلى مشارفها والمحيط الخارجي لها.

٧ - في ٧ يونيو ١٩٨١، عقدت مدام شاي هوي "Chae Hui" جلسة استحضار أرواح تحت إشراف كيم كوموها. وقد اهتمت وسائل الإعلام الكورية بالحقيقة المزعومة التي مفادها أن السيدة شاي هوي هي أستاذة بجامعة كاليفورنيا في لوس أنجلوس ولكنها في حقيقة الأمر كانت قد استكملت دراساتها الجامعية تراً. وأصبحت جلسة الأرواح هذه حدثاً إعلامياً يبرهن على أنه «حتى الأساتذة الجامعيين الأمريكيين لا يستطيعون مقاومة الأرواح». بل وتم طبع ونشر كتاب عن جلسة الأرواح

هذه مزود بالصور الفوتوغرافية جاء فيه : «أن شاي هوى وهى عضوة فى قسم الرقصات العرقية فى "UCLA" قد تعلمت رقصة النشوة الأندونيسية ورقصة كيفا "Kiva" الأمريكية. وشعرت بقوة المردانج وهى تتدخل فى كيائها وظلت على مدى عام بعد ذلك تمنى من الاعتلال الروحى والمتعصب النفسية. وفى أثناء رحلة قامت بها شاي هوى إلى كوريا لكى تجمع مادة علمية لرسالة الدكتوراه الخاصة بها، عكّثت على مشاهدة فيلم تسجيلى عن الكرت "Kut" تم تصويره فى مقاطعة هوانجهاى. ولكنها فى أثناء مشاهدة الفيلم بدأت ترتعش فجأة وتعرض الجزء الأعلى من ظهرها لتشنجات عنيفة ... واعترفت منذ أن عانت من الاعتلال النفسى أنه صار لزاماً عليها أن تصبح واحدة من المودانج». (كيم انهو شو "Kim Inhoe Choe") (كوت التجلى فى مقاطعة هوانجهاى) سول/يوروها دانج/١٩٨٣ صفحة ٨٤.

٨ - أود أن أقدم الشكر للبروفيسور يى "Yi" لإبلاغى بموعد انعقاد هذا الكرت "Kut".

٩ - شوا شونجيمو "Choi Changmoo"، نامى "Nami" وشاى "Chae" وأكسون "Oksun" نجحات الشامانية فى كوريا وأيضاً روث - انجى هاينز/ شامانى القرن العشرين. نيويورك. الناشران إيرفنجتون للطبع والنشر صفحات ٥١ - ٦١.

١٠ - وهذا طبقاً لما أوردته كيم كومها (وهى تبلغ من العمر ٦٠ عاماً وتسمى رسمياً بالكنتز الثقافى الخى). فى أحاديثها الصحفية التى أدلت بها فى أغسطس ١٩٩٠ للعديد من المجلات الشهيرة النسائية : مجلة يوصونج شونجيانج صفحة ٣٠٨، ومجلة أومون سنسو (الحاسة النسائية). صفحة ٣٠٩.

١١ - تعتبر كيم شيمى "Kim Chimi" من أعظم المشاتل فى كوريا، وقد ظهرت فى أكثر من ٨٠٠ فيلم (سيزا جيونال ١٧ يناير ١٩٩١ صفحة ٤٢). وعادة ما تظهر فى عدد من الأفلام يتراوح ما بين ثلاثين إلى أربعين فيلماً فى خلال السنة التى تشهد إنتاجاً وفيراً.

١٢ - لقد تم اللقاء فى ٢٠ يونيو ١٩٩٠ وفقاً لما ورد فى مجلة "Umon Senu" (أو حاسة المرآة) صفحة ٣٠٩، وفى مجلة كوين "Kwin" (أو الملكة) فى أغسطس ١٩٩٠ صفحة ١٦٩، وفى مجلة "Chubu Saenghwal" فى أغسطس ١٩٩٠ صفحة ٢١٨، وفى ٢٠ مايو ١٩٩٠ طبقاً لما جاء فى مجلة "Yosong Chungang" أغسطس ١٩٩٠ صفحة ٣٠٧.

١٣ - مجلة "Yosong Chungang" أغسطس ١٩٩٠ صفحة ٣٠٧.

١٤ - مجلة "Yosong Chungang" أغسطس ١٩٩٠، وإذا توخينا المزيد من الدقة فإن المقالة تتحدث عن «أبنة روحية ثانية تسير على نهج البروفيسورة شاي هوى "Chae Hui". قارن أعلاه فيما يتعلق بمسألة البروفيسورة شاي هوى.

١٥ - مجلة كوين أغسطس ١٩٩٠ صفحة ١٦٧ (عنوان فرعى للمقالة) وصفحة ١٧٠ (فى النص).

١٦ - هذا التاريخ قد جاء فى افتتاحية المقالات التى صدرت فى المجلات الأربع التالية : "Yosong Chungang" أغسطس ١٩٩٠ صفحة ٣٠٧ ومجلة "Umon Senu" أغسطس ١٩٩٠ صفحة ٣٠٨ ومجلة "Kwin" أغسطس ١٩٩٠ صفحة ١٦٨ ومجلة "Chubu Saenghwal" أغسطس ١٩٩٠ صفحة ٣٠٨.

"Saenghwal أغسطس ١٩٩٠ صفحة ٢١٨.

١٧ - كتب هذا الكلام البروفيسور شونغجيون "Cho Hungyun" أستاذ الأنثروبولوجيا الدينية في جامعة هانيانج. أما المقالات الأخرى فقد كتبت بمعرفة صحفيين من القسم الثقافي بالمجلات الأسبوعية.

١٨ - شيزا شونول "Sisa Chonol" ١٧ يناير ١٩٩١.

١٩ - أرجع إلى الكتاب الذي ألفه كيث هوارد "Keith Howard" تحت عنوان : موسيقى وأغاني الطقوس الشامانية : موسيقى الفلكلور بالمجتمع الكوري. الطبعة الثانية / سول/ الجمعية الأسبوعية الملكية/ فرع كوزيا/ ١٩٩٠ صفحات من ٢٤١ إلى ٢٦٢. وأرجع إلى جريدة الدراسات الطقوسية لعام ١٩٨٩ صفحات من ٢٠٣ إلى ٢١٦.

# تورنارسوك أو الشامانية المقلوبة رأساً على عقب

بقلم :

مايكل ماتاراسو

Michel Matarasso

فى عصرنا هذا نجد أن الأرواح قد انتقص من قيمتها وتحولت إلى كائنات أسطورية خرافية تتخذ فى الغالب شكل الأقنعة التنكرية.

والشكل القناعى للتورنارسوك، وهو ذلك الشكل الماكر المخادع المؤذى الخاص بروح اسكيمو شامانية<sup>(١)</sup>، يقدم لنا على ما يبدو صورة مرآتية عن الطرائق العديدة التى لوحظ تواجدها فى الشامانية، كما يعكس الصورة المركبة التى تقدمها الشامانية للدارسين المعاصرين. إذ يبدو أن الشامانية - شأنها شأن التورنارسوك - تقلد وتهزأ فى سخرية من الناس ومن أوضاعهم وطقوسهم الأخلاقية والاجتماعية.

وهذا هو السبب فى أن الشامانية قد شكلت على مدى فترة طويلة، نوعاً من الثقافة المضادة الخاصة بالأقليات.

والتورنارسوك هو شخص أسطورى غريب الأطوار من أصل انيوتى "Inuit"، وهو يذكرنا من خلال مزاجه الهزلى ونكاته وقصائده التراجعية<sup>(\*)</sup>، ومن خلال نواياه وأهدافه الشبيهة بنوايا الفول، بالقناع الطقوسى الشعائرى الذى يستخدمه الهنود الهوىي "Hopi"<sup>(\*\*)</sup>، الذين يسمون الكويمشى : "Koyemshi".

وفى عام ١٩٧٤ نجد أن هذه العلاقة المدهشة قد ألقى عليها الضوء كلود ليفى شتراوس<sup>(٧)</sup>. "Claude Lévi - Strauss" عندما أوضح أن الكويمشى، وهم أولئك

---

ترجمة : عبد الحميد فهمى الجمال

المهرجون الطقوسيون الخنثويون العاجزون جنسياً، كانوا هم الأزواج والزوجات الأسطوريين للكاتشيننا "Katchina" أو الآلهة الغامضة<sup>(٣)</sup>. الذين أصبحوا الآن متسمين بحب الخير، ولكنهم كانوا ذات يوم يتصفون بالضراوة والوحشية والعمل على إلحاق الأذى بالناس. ومن بين ثنائيات الكويشي هو شخصية الأبله أو الأحقق المخدوع. وهذه الصفات المميزة تستحضر إلى الذهن على الفور صورة أخرى ألا وهي صورة الميساكو "Miyako"، ألا وهم شامانيو أوكينوا "Okinawa" الذين يتم الاعتراف بوجه عام بمهاراتهم العظيمة، بما في ذلك المقدرة على شفاء الأمراض - إلا أنهم لديهم المقدرة على التحول فجأة إلى ممارسة المكر والدهاء والسخرية والاتفاس في الملذات الحسية، بل والمقدرة على قلب كافة الأدوار الاجتماعية رأساً على عقب، شأنهم في ذلك شأن بعض الآلهة، وهم بهذه الطريقة يمكن أن يتسببوا في ظهور الغوضى والاضطراب.

وهكذا نرى أن التوزنارسوك يبدو وكأنه يجمع بين العزم في تصميم والتردد، وذلك بسبب قصائده التراجعية الساخرة، وبسبب قناعه المتعدد الجوانب والمظاهر (بعض أقمعة الإسكيمو تتألف من شبكة حقيقية من الأقمعة التي تتواجد فوق بعضها البعض والتي لها تصميمات بالغة التعقيد). وهذا المهرج العملاق (علاوة على أنه إنسان متوحش من أكلة لحوم البشر) يجعل المشاهد يبدو وكأنه قد أصبح متجمداً، أو متحجراً، أو مصعوقاً بسبب حالاته العديدة من المسخ والتغير الصارخ في المظهر والصفات.

والشامانية في حد ذاتها تعتبر مقلوبة رأساً على عقب، شأنها في ذلك شأن التوزنارسوك. ونظراً لأنها تتعرض للتجريح والإساءات والبهتر والاستئصال والتشويه بسبب عدم فهم المجتمع لها، فإنها «تخفى» نفسها بحيث يصعب من المتعذر تمييزها والتعرف عليها. ولكنها تعاود الظهور متخذة أشكالاً مختلفة مع القيام بأدوار مغايرة ومهام مختلفة لكل من إله البحر «بروتس المتقلب الأهواء»، وإله الرومانى «جانوس» ذى الوجهين، وإله «متيس» فى آن واحد. حيث يقوم هذا الإله أو ذاك باللهر واللعب والعبث مع علماء النفس، والمحللين النفسانيين، والتدخل فى شئون أعمالهم الرامية إلى تحقيق العلاج والشفاء. فهو يسمح للأطباء النفسيين التابعين لكاليفورنيا لأن يتملقوه، ولا يحترق جماعات المحللين النفسيين التابعين لفرويد أو «لاكان» "Lacan" أو «يونج». إلا أنه يسخر من بعض الأطباء النفسيين الذين يشخصون حالته على أنه مصاب بالذهان.

وهو يتوافق أكثر مع الأنثروبولوجيين ولكن إلى متى سوف يستمر ذلك ؟ فقناع البروتس الخاص بوجه التورناروسوك قد يتغير في أية لحظة<sup>(٤)</sup>.

وفى داخل الجماعات التى تشكل أقلية، نجد أن الشامانية تدعم التعديلات المختلفة على مؤسسات المجتمع السائدة اجتماعياً، من خلال ممارسة السخريه والضحك والتخفى وطقوس البعث والتقمص والاحتجاج، بل والأخطر من ذلك من خلال الثورة المسلحة والانتهاكات التى تبديها الشامانية.

والشامانية التى تتخذ طابع التورناروسوك يصبح لها أشكال متعددة. ولهذا السبب فإنها تبدو متوافقة تماماً مع المواقف المختلفة، ومتوافقة بصفة خاصة مع أولئك الذين يواجهون أزمات خطيرة، وهو الأمر الذى أكدته الكثيرون من الدارسين والباحثين.

إلا أن الشخص الشامانى نفسه يمكن أن ينظر إليه الباحث الدقيق على أنه شخصية غامضة ملتبسة. ويتضح ذلك من البحث الدقيق الذى قام به البروفسور ب. مالىنوفسكى على مجموعة جزر تروبيريان (ميلاتيريا). فبعد أن شاهد حالة من النشوة الخيالية للوسيط الروحى «توموايا لاکوابولو» فى عام ١٩١٦، فإنه راح يدرس التفاصيل، وكتب فى نهاية الأمر ما يلى :

«ما هو الدور الذى قامت به العقيدة الساذجة فى هذا الشأن ؟ وما هو الدور الذى لعبه الوهم المرغوب فيه ؟ وما هو الدور الذى قام به الغش والخداع المتعمد ؟ وهل توموايا فى حقيقة الأمر فنان أم نبى ؟ وهل كان الدافع الرئيسى له هو الغرور، والجشع، وحب المال، أم كان الدافع هو الرغبة فى تحقيق الهيمنة والنفوذ والسلطان ؟ لقد كانت هناك عناصر من كل ذلك داخل كيانه ..... »<sup>(٥)</sup>. وهناك الكثير من الدراسات المماثلة التى تتفق فى الرأى حول هذه النقطة.

والحقيقة الجديرة بالذكر هى أن المجتمعات المعاصرة - باستثناء أقاليم قليلة من العالم حيث يمكن لما نسميه «بشمانيات النظام» أو الشامانيات التقليدية - يمكن أن تُقارن من حيث خطوطها العريضة وأفكارها الرئيسية بظاهرة «التمرد، والشغب، والتمزق والانفجار التى تتسم بها «البنيات المضطربة»، والمهاج الغريبة مثل مهاج القوضى. وباختصار يمكن مقارنتها بشامانيات عدم النظام وليس بشامانيات النظام، والتى تتوافق مع منطق القوضى وعدم النظام ومع المنطق السدىى الغامض. وإذا لم يكن هذا قد تمّت البرهنة عليه من الناحية الإحصائية، فإن هذه البرهنة يمكن أن تتم حالياً.

وفى غضون ذلك ينبغي الرد على هذه «الفوضى» من خلال بحوث متخصصة فى «مجالات الفوضى وعدم النظام». ومن بين الباحثين المستبشرين للغاية فى هذه المجالات الجديدة، يوجد علماء فى الفيزيكا قد ظلوا على مدى سنوات عديدة فى طليعة أولئك الذين يدققون البحث فى «أنظمة الفوضى»، و«فوضى المنطق». وإن عاجلاً أو آجلاً سوف يلحق بهم المتخصصون فى العلوم الاجتماعية. ووفقاً للعلماء الفيزيقيين، فإن الأسلوب الديناميكي الذى يخضع لظروف معينة، ويخضع لمراجع حتمية، يظل رغم ذلك أمراً لا يمكن التنبؤ بالنتائج التى قد تتجم عنه<sup>(٦)</sup>. وهكذا نرى أن فكرة الفوضى الحتمية، تترسخ تدريجياً مع تطور ميدان البحث فى «الأمر الذى لا يمكن التنبؤ بها أو توقعها». ولا يوجد هناك ما يدعو للدهشة فيما يتعلق بتصوير تورنارسوك وقد عاد الابتهاج «تحت القناع الخاص به» بواسطة هذه التطورات، نظراً لأن أزمة التنبؤ العلمى تفتح الطريق أمام الطرائق التجريبية الخاصة «بالمشاهدة»، كما تفتح الطريق أمام الأشكال المتنوعة للعرافة والتنبؤات الشامانية. بل ويوجد بالفعل حالياً بعض كبار القادة فى المجالات الاقتصادية والسياسية ممن لا يحتقرون التنبؤات الشامانية، ويطلبون عونها. إلا أن هؤلاء الذين يستخدمون الشاماني فى مجال التنبؤ ينبغي عليهم أن يلتزموا بالحرص والحذر الشديد فى هذا الشأن. فنحن فى هذه النقطة نتفق فى الرأى تماماً مع مالىنو فيسكى. حيث ينبغي على المرء دائماً أن يحتفظ بهدوئه ورباطة جأشه. ومع ذلك فإنه لم يعد بمقدورنا أن نستمر فى إغلاق العينين إزاء التلهفات «الباطنية الصوفية الغامضة» القوية النشطة فى داخل المجتمعات الحضرية. والجدير بالذكر أيضاً أن البحوث التى تتم حالياً وتشير إلى أن الشامانية، سوف تدخل فى الألف عام الجديدة فى حركة صاعدة ونشاط ملحوظ. ولذلك فإن التوقعات التى تشير إلى أن القرن الواحد والعشرين سيكون أكثر اتساماً بالطابع الدينى والصوفى والروحانى على نحو يفوق ما اتسم به القرن العشرون، تعتبر توقعات لها ما يبررها. هل هذا بمثابة رهان ؟ من الواضح أن الشامانية مليئة بالحياة والحيوية علاوة على أنها فى حالة جيدة. كما أنها بسبب تعدد أقنعتها وتكرارها فإنها ستظل تشير دهشة الباحثين فيها الذين يجدونها كامنة فى الأماكن التى لا يتوقعون العثور فيها عليها.



## الهوامش

- ١ - فيما يتعلق بالتورناسوك ارجع إلى صون. ب "Sonne B." في كتابه تحت عنوان :  
"Toornarsuk, an Historical Proteus" الذي يتناول انثروبولوجيا القطب  
الشمالى. المجلد رقم ٢٣ رقم ١ ، ٢ ، ١٩٨٦ EU
- \* - القصيدة التراجعية : هى قصيدة يتراجع فيها شاعر عن شىء قاله فى قصيدة سابقة.  
(المترجم).
- \*\* الهنود الهوى: هم أفراد قبيلة البويولو "Pueblo" التابعون للهنود الشوشونيان  
"Shoshonean" المتواجدين فى شمال شرق أريزونا ويسمون أيضاً بالموكى "Moki" أو  
الموكى "Moqui". (المترجم).
- ٢ - Paroles Données، باريس ، بلون ١٩٨٤ ص ١٤١ وما بعدها : «طقوس أكل لحوم  
البشر».
- ٣ - للحصول على المزيد من المعلومات عن خصائصهم وصفاتهم ارجع إلى الباحث، "Czaplika"  
"A" فى كتابه : أهالى سيبيريا القداماء - دراسة فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية / اكسفورد /  
مطبعة كلارندون / ١٩١٤.
- ٤ - سيكون القارئ قد توصل الآن إلى إدراك واضح بأن قناع التورناسوك قد استخدم هنا  
بالمعنى المجازى.
- ٥ - ب. مالينوفيسكى "Malinowski" بالوما "Baloma"، أرواح الموتى فى جزر  
تروبرياندا "The Spirits of the dead in Trobriand Islands" فى جريدة  
معهد الأنثروبولوجيا الملكى / رقم ٤٦ لعام ١٩١٦ صفحات ٣٠٥٣ - ٤٣٠. وهذا النص  
قد أعيد طبعه باللغة الفرنسية كجزء من «ثلاث مقالات عن الحياة الاجتماعية للبهائيين»  
باريس / بايوت ١٩٣٣ (١٩٨٠).
- ٦ - من الواضح أنه فى داخل نطاق وإلى خارج نطاق مشكلة امكانية التنبؤ تقع مشكلة القرار.  
ولذلك فإنه من الأمور الأساسية أن نميز ما بين «العوالم المعروفة» التى تستجيب لحالات  
التنبؤ التى هى معروفة أيضاً، وبين العوالم «التي لم يتم معرفتها بعد» الناجمة عن «كيانات  
الفوضى» المستجيبة «لمناطق الممكن» وليس لمنطق المحتمل أو المستجيبة «لنظرية الفوضى».  
ارجع إلى "Luck, J - M., ed" فى كتابه : "Systemes desordonnés unidi-  
"James mensionels, Alea - Saclay, France, 1992. وارجع أيضاً إلى "Gleick"  
فى كتابه : نظرية الفوضى "Théorie du Chaos" / باريس / ألبين  
ميتشيل ١٩٨٩.



# دور ووظيفة الشامانيين المعاصرين في جنوب شرق آسيا

بقلم :

روث - أنج هاينز

Ruth - Inge Heinze

أصبح لكلمة شاماني (التي ترجع أصلاً إلى لغة التانجوس) معنى شديد القموض نتيجة للتفسيرات العديدة المتزايدة. ولقد أطلق هذا المصطلح أيضاً ليدل على الممارسين الذين يعيشون خارج سيجيريا، والذين يسمون في الواقع بأسماء مختلفة في بلادهم، فيسمون بومو "Bomoh" في ماليزيا، وماخي "Makhi" في تايلاند، وتاني - دي "Tany - Di" في سنغافورة.

ونظراً لأنني لم أرّد الاعتماد على المصادر الثانوية، فقد ذهبت بنفسى إلى جنوب شرق آسيا لأشاهد الشامانيين المعاصرين. ونظراً لأننى بدأت هذه الدراسة منذ سنة ١٩٦٠، فقد استطعت أن أشاهد على مدى ثلاثين عاماً (فى أثناء زيارات تراوح بعضها بين بضعة أشهر وسنة كاملة) استمرار التقاليد الشامانية بين جماعات مختلفة تعيش في مجتمعات متعددة الأعراق والأديان. ولعل أشد ما أدهشنى هو ظهور شامانيين محدثين فى بعض المراكز الحضرية مثل سنغافورة وبانكوك.

وجدت الممارسين يتكهنون، ويفسرون الأحلام، ويمارسون ويجلبون الأمطار أو يوقفون الفيضانات، والأهم من ذلك كله شفاء المرضى وتقديم المشورة فى أمور شخصية وأمور العلاقات بين الأفراد، وكذلك حل المشكلات المهنية وشئون الأعمال. ويستخدم هؤلاء الممارسون حرفيات ومعدات كثيرة. ونظراً لأننى أريد بناء معيار عام قابل للتطبيق، فقد قررت أن أتحدث فقط عن الأنواع التالية من الشامانيين:

- الذين يدخلون فى نوبات متبادلة من الوعى والغيبوبة وفق إرادتهم (وهى ظاهرة لها

---

\* المترجم : محمد جلال عباس

أهميتها لأن رجال الطب لا يدخلون في غيبوبة، ولذا لا يطلق عليهم شامانيون).  
- الذين يوفون احتياجات جماعاتهم التي لا يمكن مداركتها إلا بهذه الكيفية (مثال ذلك : باستخدام القوى الخفية بخلاف الأطباء الذين تربوا على الطب الغربي والذين لا يخرجون عن نطاق علمهم).

- الذين يقومون بدور الوطاء بين المقدس والمدنس (بكتابة الطلاس المقدسة).  
ويتوافق المعياران الأول والثالث مع تعريف اليباد "El iade" (١٩٥١ - ١٩٧٤) الكلاسيكي للشاماني بأنه استاذ «فنون النشوة أو الوجد المهجورة». وإنى لأفضل معايير الثلاثة لأنها تسمح لى بتضمين وسطاء الغيبوبة. ولقد اضطرت لذلك منذ أن اكتشفت فى معرض العمل الميدانى الذى قمت به، أن الوسطاء مثلهم مثل الشامانيين أنفسهم «يرتحلون إلى عالم الروح» (بمعنى الارتحال السحرى). فيتصلون مثلاً بأرواح الموتى ويأتون منهم برسائل خاصة إلى عالم الأحياء. وهم من جهة أخرى قادرون على استدعاء الأرواح لتتليس فى أجسادهم، وبذلك تصبح هذه القوة الروحية قادرة على الفعل. وباختصار فإن الشامانيين يعتبرون أيضاً بمثابة وسطاء، والوسطاء قادرون على الذهاب فى ارتحالات سحرية، فكلهما يستطيع عمل ما يقوم به الآخر. وربما يدخلون فى الواقع فى نوبات متتابة من الصحو والغيبوبة فى أثناء جلسة واحدة، (انظر مثلاً : هاينز "Heinz" سنة ١٩٨٨ ولويس "Lewis" ١٩٧٥، وبيترز "Peters" وبرايس وليامز "Price Williams" سنة ١٩٨٠، ووينكلمان "Winkelman" سنة ١٩٨٦). ولذا فإن الدقة تقتضينا أن نستخدم المصطلح الأصلى شامانى بدلاً من أن نشير إلى نفس الشخص أحياناً على أنه شامانى وفى أحيان أخرى (قد لا تتجاوز دقائق بعدها) على أنه وسيط. (لمزيد من التعريفات انظر على سبيل المثال هولتكرانتز "Holtkrantz" سنة ١٩٨٣، وشرويدر "Schroeder" سنة ١٩٥٥، ووينكلمان "Winkelman" سنة ١٩٨٤).

وفى جنوب شرقى آسيا اليوم، نجد أن الماليزيين فقط هم الذين يتبعون النمط التقليدى الذى يوجهه يصبح الإبن السابع لأب شامانى، فالشامانيون اليوم يتم استدعاؤهم بواسطة الأبطال المؤهلين أو بواسطة الأرواح الأخرى الحيرة، ويقبلون حينئذ الالتزام بخدمة المجتمع طوال حياتهم. والقليلون فقط هم الذين يدخلون فى اتفاقات مع عالم الروح للقيام بخدمات معينة لفترات محددة (من ثلاث إلى عشر سنوات مثلاً)، والبعض يلقون تشجيعاً من

جماعاتهم ، أو يقررون بأنفسهم الانتظام فى التدريب على أيدي ممارسين من ذوى الخبرة. ولا يقتصر ما يجب أن يتعلموه على كيفية الاتصال بعالم الأرواح وكيفية تفسير الرسائل الروحانية، بل عليهم أيضاً أن يتعلموا مهارة صرف القوى التى استدعوها، وأن يضمنوا أن يغادر كل من شارك فى الشعائر، وقد حدث له الحاجة الواجبة. ولقد شاهدت فى الغرب الكثير من الحالات التى فشل فيها الشامانيون المحدثون فى التنبيه إلى الأزمات النفسية التى تنشأ عند عملاتهم فى أثناء ممارسة الشعائر الشامانية، وبالتالي تسببوا فى إلحاق الأذى بأكثر مما جلبوا من خير.

### مظاهر الاختلاف فى الغيبوبة الشامانية

فى مراقبتى لشعائر ومراسم الشامانية على مدى واحد وثلاثين عاماً، لاحظت أن هناك أشكالاً مختلفة من الغيبوبة، إما «غيبوبة الامتداد ذهنى» أو «غيبوبة الانفصال» فالارتحال السحري الذى ذكره إلياد يعتبر غيبوبة امتداد ذهنى، لأن الشامانى يمثل النشاط كله بصفة مستمرة، ثم ينقل ما صادفه أو صادفته. (تصادف اننى لا أتفق مع إلياد حينما يتكلم عن حرفيات النشوة الشامانية. فالارتحال السحري يصطنعه الشامانيون بوعى، بينما تفسر «النشوة أو الوجد» فى أغلب الأحيان على أنها أمر يحدث «بفضل من الله»). ومن ناحية أخرى، يعتبر استدعاء الأرواح لتتلبس بجسد الشامانى من قبيل غيبوبة الانفصال، لأن الروح تصبح الفاعل الحقيقى، ومعظم الشامانيين لا يتذكرون ما حدث أثناء هذه الغيبوبة، ولا يند للمساعد فيما بعد أن يفسر رسالة الأرواح للعملاء.

وبالإضافة إلى ذلك، فمن الصعب عملياً البقاء مدة طويلة فى غيبوبة عميقة، بيد أن معظم الشامانيين يعتبرون ممارسين مجيدين. فحينما يريد المشاهد استكشاف الخفى، فإن الشامانى يحقق للمشاهد توقعاته فيقوم بتمثيل العملية الشعائرية. ولممارسة تمثيل الغيبوبة فى المجتمعات الشامانية أثرها الذى يعادل أثر الغيبوبة الحقيقية. ومن خلال صداقاتى الطويلة مع الشامانيين تعلمت كيف أميز بين الممارس الذى يقع فى غيبوبة عميقة، وذلك الذى يعمل على مستويات متوسطة أو الذى لا يصل إلى الغيبوبة إطلاقاً. وعلى سبيل المثال صادفت فى سنغافورة ربة بيت فى الأربعين من عمرها (١٩٧١) تستدعى روح قائد من قواد الممالك الثلاث (من القرن الثالث الميلادى) لتتلبس بجسدها مساءً فيما بين الساعة السابعة والثانية عشرة مساءً ومرتين خلال عطلة نهاية الاسبوع.

وفى أثناء الغيبوبة تتصلب أصابع قدمها وتتشابك، وحينما يقل عمق الغيبوبة وتتخلى عن التوتر، تنفك أصابعها المتشابكة. وقد لاحظت كيف كانت تتحكم وتغير من عمق أو درجة غيبوبتها خلال فترة تمتد لخمس ساعات. فى حين أن عملاءها يرون الإله فى وجهها ولا يعيرون التفاتاً (لأصابعها) المتشابكة، فالأمر لا يختلف فى نظرهم (هاينز Hienze ١٩٨٨ : ١٩٩٥).

### المظاهر المرضية فى الشامانية

ظل بعض المحللين النفسيين حتى وقت قريب يتمسكون بالقول أن الشامانيين يعانون من نوع معين من المرض العقلى (ديفيرو Deverau سنة ١٩٥٦ وسلفرمان Silver-man سنة ١٩٦٧). وفى حالة الشامانى فى سيبيريا كان هذا المرض يسمى «هيسترية المنطقة القطبية» (انظر مثلاً : ابيرل Aberle سنة ١٩٥٢). وفى خلال الواحد والثلاثين عاماً من الدراسة الميدانية التى قمت بها على ١٢٢ شامانيا من جنوب شرقى آسيا، وجدت أن كل من يعترف بممارسة الغيبوبة عند الطلب، يعيش فى خارج الشعيرة حياة عادية ويمارس نشاطاً انتاجياً لا يدل على أى إصابة مرضية (انظر من بين المراجع : نول Noll سنة ١٩٨٣ وبسترز ورنس وليامز سنة ١٩٨٠). ولقد وجد بردايس بوير - Bryce "Boyer (١٩٦٤) مثلاً فى قبائل الأباش - الذين تظهر عليهم فى الواقع بعض ملامح الشيزوفرانيا، أن الشامانيين منهم كانوا أقل أبناء القبيلة إصابة بالأمراض. وفضلاً عن ذلك، يبدو أن الحالات الهيستيرية أو الشيزوفرينية لا يمكن السيطرة عليها. وفى الكثير من الأقطار تشخص هذه الحالات على أنها تلبس بالأرواح وأنها تحتاج إلى شعائر لطرد الأرواح. هذا بينما نجد أن غيبوبة الشامانى من جهة أخرى تأخذ مكانها فى إطار ثقافى مقبول وأن بالإمكان السيطرة عليها. (هاينز سنة ١٩٨٨). وهذه اختلافات ذات أهمية.

والواقع أن الأمر يقتضى أوقاتاً طويلة لكى يستطيع صاحب العقل السليم أن يدخل فى الغيبوبة عند الطلب، ويتدرب الشامانيون جيداً (على يد ممارسين من ذوى الخبرة أو بواسطة الأرواح ذاتها). على التحكم فى غيبوبتهم. وفى آسيا يبدو أن الدخول فى الغيبوبة المقبولة ثقافياً أمر غاية فى السهولة، ولكن على الشامانيين أن يتعلموا كيف يخرجون منها بسلام (يجب التحذير للمعلمين الذين يعلمون ما يسمى «لُب الشامانية» عن ضرورة إعداد تلاميذهم لمواجهة أخطار الغيبوبة). فعلى سبيل المثال يجب أن يطلب

من المتدربين ألا يدخلوا في الغيبوبة بعمق شديد حتى يخرجوا منها سالمين، بمعنى ألا يفقدوا عقولهم، وأن عليهم أن يتحملوا المسؤولية كاملة عن كل من يصاحبهم في رحلة الغيبوبة.

## إطلالة تاريخية

تختلف حياة الشامانيين الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية في القرن العشرين، اختلافاً كبيراً عن حياة الشامانيين، خلال العصر الحجري، مثلما تختلف احتياجات المواطنين في القرن العشرين عن احتياجات اسلافهم الذين عاشوا في ثقافات الصيد، والرعي، وزراعة البساتين، وزراعة المحاصيل. ولكن المواطن في المدينة الكبيرة قد يستشعر الغربة والانعزالية تماماً مثل الصياد أو جامع الثمار في الأدغال خلال العصور الحجرية القديمة. وبناء على الطبيعة الوجودية للمعاصرين، لا تبدوا احتياجاتهم مختلفة في الأساس كثيراً عن احتياجات أجيالهم السابقة. وفي الواقع أن الشامانيين يواصلون خلق الصفة الشعائرية على كل عمليات التحول، ومن ثم فإن صفات الشامانيين الذين يحتكون بعالم الأرواح ما زالت باقية على حالها.

فما الذي يربط الممارسين الجدد بشمانيين الماضي؟ بالنسبة للناوسين الأوربيين، (بالازس "Balazs"، ١٩٥٤، وهوراس "Bogoras"، ١٩٠٤، ووتيليه "Bouteiller"، ١٩٥٠، وديوزيجي "Diozegi"، ١٩٦٨، وإيدسمان "Edsman"، ١٩٦٧، وهوبال "Hoppal"، ١٩٨٣، وهولتكرانتز "Hultkrantz"، ١٩٧٨، وچوتشيلسون "Jochelson"، ١٩٠٥ - ١٩٠٨، وميشيل ١٩٦٣، وپوپوف "Popov"، ١٩٣٢، وشيروكوجوراف "Shirokogoraff"، ١٩٣٢، وسيكالا "Sikala"، ١٩٧٨، وغيرهم) ينتمي الشامانيون الذين يعيشون في المنطقة الواقعة بين لابلاند وشبه جزيرة تشوكوتشي "Chukchee" إلى جماعة واحدة ممتدة. ومنذ أن أصبحت التقاليد القادمة من روسيا في متناول الأيدي في بداية هذا القرن، وأصبحت الدراسات المتعلقة بالشامانية معترفاً بها أكاديمياً، بدأ اعتبار شمانيين شمال آسيا النموذج الأصلي لهذا المذهب، رغم أن الشامانية لا تقتصر كظاهرة على المناطق القطبية وحدها.

وفي نفس الوقت قام المتخصصون في الجوانب الدينية من اثنولوجيين وعلماء نفس ومؤرخين بأبحاثهم في أقطار أخرى، وبخاصة في الهند، واليابان، وكوريا، ونيبال، وأمريكا الجنوبية، وجنوب شرقى آسيا، والولايات المتحدة (راجع مثلاً: جلاكلر Glackler

١٩٧٥، وهاليفاكس Halifax ١٩٧٩، ١٩٨٢، وهارنر Harner ١٩٨٠، وهازفى ، ١٩٧٩، وهابنز ١٩٨٨، ١٩٩١، وجيليك Jilek ١٩٨٢، وكاكار Kakar ١٩٨٢، وكندال Kendall ١٩٨٧، ولا بار La Barre، ١٩٧٨، وليبرا Lebra ١٩٦٩، ولى Lee ١٩٨١، وميترو Metraux ١٩٥٩، ونيهارد Neihardt ١٩٦١، وبسترز (١٩٨١). فهؤلاء جميعاً يختلفون عن بعضهم البعض اختلافاً كبيراً فيما يذكرونه عن الأدوات والحرفيات، المستخدمة، والنظرة إلى العالم. ومن ملاحظتى الشخصية على حيل المثال فى جنوب شرق آسيا أن الغيبوبة عند شامانيين الملايو تختلف فى نوعيتها عن الغيبوبة عند شامانيين سيبيريا. وتختلف أيضاً الحرقية اللازمة للدخول فى الغيبوبة، إما بدق الطبول، أو إنشاد الأغاني، أو التأمل الصامت (انظر هابنز ١٩٨٨، وجيليك ١٩٨٢، ونيهير Neher ١٩٦٢). وقد لا يحتاج الأمر إلى الغيبوبة فى بعض الأحيان. وفضلاً عن ذلك، يغلب أن تكون الغيبوبة عند بعض الشامانيين امتداداً ذهنياً، بينما هى عند آخرين خبرة انفصالية بمعنى عزل العقل (انظر المراجع السابقة وكذلك هابنز ١٩٨٢، ١٩٨٨، ١٩٩١). ومع اختلاف الظروف الجغرافية والمناخية والثقافية، فإننا نجد أشكالاً مختلفة من الشامانية ترتبط بالاحتياجات المحلية، ومن ثم فإن فط الشامانية فى شمال آسيا لم يعد ينعنا من الاعتراف بأشكال أخرى من الشامانية.

أما بالنسبة لتطور الشامانية ذاتها، فمن حيث الاكتشافات الأثرية التى تمتد على مدى خمسة عشر ألف عام، فإننا نعلم أن الصيادين وجامعى الشمار، - أو بمعنى آخر حضارات البداءة، قد لجأوا بالفعل إلى خدمات الشامانيين. ومع بداية الزراعة (حينما بدأ الناس يستقرون، تغيرت مهنة الشامانيين، إذ أن الحاجة إلى استمرار المطر أو وقف الفيضانات. حلت محل الحاجة إلى السحر فى الصيد. أما زراع البساتين (مثل الشينويست Shino-ists فى اليابان والهويشوليز Huicholes فى المكسيك)، وكذلك الرعاة المترحلون (مثل الايكنكى Evenki فى شمال سيبيريا، ورعاة الخيل فى المجر) فقد طوروا أشكالاً خاصة من الشامانية (جودمان ١٩٨٧). وأدت التطورات السياسية والاجتماعية فيما بعد إلى إبعاد الشامانيين تدريجياً عن دورهم القبايى فى القبيلة، وتحولهم إلى القيام بدور المتخصص فى إطار الدولة القومية. ولكن استمر دورهم كوسطاء بين عالم الروح وعالم الإنسان.

ولا يدعنا كثيراً أن بعض الحكام استمروا يحتفظون لأنفسهم ببعض المسئوليات



الشامانية، فتيجان الملوك الكوريون في عهد أسرة ميلا ( من القرن الثالث إلى الخامس الميلادي) تظهر بها رموز شامانية (أشجار أو قرون الوعل). وفي العصور الوسطى بأوروبا، كان المرضى يقتربون من الملوك والملكات لأنهم كانوا يعتقدون أن لمسة اليد الملكية قد تشفيهم. وكان المعتقد أيضاً أن الأسقف يستطيع أن يهب أجسام الملوك والملكات قوى خارقة في أثناء طقوس الترسيم. وفي جنوب شرقى آسيا، كان الحكام يتحولون إلى ملوك آلهة بمساعدة البراهمين (الكهنة الهندوس). وتطلعنا الوثائق أن سلاطين الملايو ظلوا حتى منتصف القرن التاسع عشر يمارسون الشامانية (هاينز ١٩٨٨). وحتى وقتنا هذا، يُعتقد أن آيات الله في إيران لهم مداخلهم المباشرة إلى القوى العلوية (وهو اعتقاد لم تزل الشيعة تتمسك به حتى اليوم).

### ظهور الشامانيين الجدد

ان حاجة الانسان إلى التواجد في حضور الأرواح أمر متأصل في النفس البشرية. فعلى مدى آلاف السنين، قام هؤلاء الذين كانوا يحاولون الاتصال بالأرواح بابتداع أساليب وعلوم مختلفة يهدفون من ورائها إلى «معرفة الله». وعلى ذلك وجدنا العلوم الروحية في كل الثقافات ليستطيع أن يرجع إليها من يريد. بيد أن معظم الناس ليس لديهم الميل أو الوقت «للممارسة الروحية»، من ثم يبحثون عن وسطاء ممن طوروا في أنفسهم القدرة على النفوذ إلى عالم الأرواح، والذين يستطيعون إصلاح ما هو روحى في شكل مرن، بما يعنى تفسير الرسائل التى تصل من المقدسات والتى لا يمكن البوح بها وذلك في أثناء ممارسة الشعائر.

ويعمل الشامانيون، بصفتهم وسطاء، على العديد من المستويات المختلفة. فعلى المستوى الاجتماعي، هم مواطنون كغيرهم من الأفراد. أما من الناحية الروحية فيحتلون مكانة عالية بسبب صلتهم بالمقدس. وفي أثناء الشعائر يعملون على مستوى متوسط بين عالم الأرواح وعالم البشر. مستوى يتم فيه تعليق القواعد المعيارية التى تحكم النظام الاجتماعى، إذ توجهها لمواجهة مع العالم الروحى الذى لا حدود لقدرته المطلق. فالشامانى من جهة يحى عالم الأرواح من التلوث بالضعف البشرى، وهو من جهة أخرى يوجه القوى أو الطاقات الروحية بطريقة مفيدة بحيث لاتبهرق قوى العملاء.

وتؤكد معلوماتى الميدانية أن أسباب استشارة الشامانيين كانت دائماً ذات وجهين :

فهى روحانية وشفعية فى وقت واحد. فبصرف النظر عن «الصلة بالأرواح» فإن الناس يهتمون بصحتهم وصحة أسرهم، ويبحثون عن حلول للمشكلات من خلال العلاقات الشخصية والعلاقات المتعددة، هذا فضلاً عن قضايا المستقبل المهنى ونجاح الأعمال.

وبدت العلامة الأولى لنشأة شامانيين محدثين من خلال إظهار قدراتهم على إقامة صلات مع آفاق أخرى، أو باختصار مع قواهم الروحية. وتتم عمليات التلقين أو الترسيم على مستوى روحى صرف، وذلك لأنه يصعب فى مناطق الحضر أو المدن العثور على الشامانيين المخولين إجراء هذه العمليات.

ويبدأ الشامانيون عملهم فى داخل الأسرة، فخبير النصيحة أو التعويذة أو الرقية الشافية سرعان ما ينتشر. فالعميل الواحد الذى يرضى عن العمل يغبر الآخرين (من الأقارب والأصحاب والأصدقاء)، وبذلك تنمو مجموعة الأتباع. (وعلىنا أن نلاحظ أن الشاماني لا يقدم أية وعود بحلول لكل الحالات). ومن بين الشامانيين الذين عملت معهم لا يقبل أى منهم، سواء أكان رجلاً أم امرأة، أية حالة لا يستطيع حلها. وغالباً ما يقول الشامانيون أنهم مستعدون للتدخل لصالح العملاء ولكنهم لا يستطيعون تغيير «قدرهم المحتوم». ونظراً لأن سمعة الشامانيين تتحسن مع اضطراد النجاح، فإنهم لا يحتاجون إلى الإعلان عن أنفسهم، إذ يهتم الاختيار الطبيعى بفرز الزائفين منهم، ولا يجد أى فرد حاجة لاتهام الشامانيين الزائفين أو معاقبتهم، فالناس ببساطة هم الذين يتوقفون عن التردد على هؤلاء الذين لا يحرزون النجاح.

وفى المرحلة الثانية من حياة الشاماني العملية، يتطور هيكل تنظيمى تدرجى بين مساعديه. فالأعضاء المقربون منه يتولون مهمة تنظيم تدفق العملاء، ويقومون أيضاً بتفسير وشرح ما تقوله الروح (فقد تحدث الروح بلفات مختلفة تكون فى معظم الأحيان أصواتاً تشبه شقشقات لفظية مبهمه، وعلى المساعد أن يفسر الرسائل الروحية). ولا بد من إخبار العميل بكيفية لبس التائم والأحذية وكيفية تناول الأعشاب الطبية، وكيفية استخدام الماء المبروك. ويتوقع كل من الأتباع المحيطين والعملاء أن يكون هناك ترميز للأسرار، وبذلك تكون ممارسة الشعائر بصورة صحيحة أمراً له أهميته. وعلى العكس من رجال الأديان الكبرى، يتجنب الشامانيون عن وعى كامل أى يقينيات جازمة، ويعملون جيداً حتى فى سياق تلك الأديان الكبرى. وتعتبر هذه المرونة أحد الأسباب الهامة لبقائهم واستمرارهم. وتعديل الشعائر الشامانية التى تأتى بالأفراد إلى حضرة المقدس تبعاً للغرض

منها، أى أن كل حالة تعامل على أنها حالة فريدة.

ومن بين ما يقرره الأتباع المقربون تحديد الأتعاب لمختلف الخدمات، وتلقى التبرعات الواردة. ورغم أن هناك اعتقاداً سائداً بأن الشامانيين قد يفقدون ملكاتهم إذا ما غلب عليهم الجشع، إلا أنه فى بعض الحالات يصبح ثراء الشامانى الناجح أمراً واضحاً. وعلى أية حال، ففى معظم الحالات فإن التواضع واسلوب الحياة القائم على القناعة والاكتفاء بالعليل ينهض شاهداً على جوانب الغيرية وإنكار الذات فى الشامانية.

### العناصر التوفيقية فى المذهب الشامانى

وفى المجتمعات المتعددة الأعراق والأديان، يعتمد الشامانيون إلى الاستعارة من مختلف التقاليد ويواصلون إعادة تفسير شعائرهم بناءً على ذلك. ويعتمد نجاح الشامانيين على قدرتهم على ادماج الخصائص والسمات التى تقوى تأثير ممارساتهم. وهكذا تصبح مبررات التوفيقية أمراً طاهر الأهمية.

فالجماعات العرقية تنقل معها أديانها وثقافتها إلى المدينة وتصبح فعالية مختلف الشعائر معروفة للعرقىات الأخرى. وهذا يعنى أن الشامانيين الحضر (كما فعل أسلافهم منذ البداية) يعملون على ادماج عناصر من مختلف الثقافات التى بدأوا فى الاتصال بها، ويعطون لهذه العناصر معانى جديدة، معتمدين فى ذلك على السياق الذى تمارس فى إطاره الشعائر والمراسم. ولقد أصبحت كل العناصر التى تحتويها الشامانية الحضرية مألوفة لكل من الشامانيين وعملاتهم. فالجميع صاروا على اتصال بتقاليد معينة، سواء أكانوا من أهلها أم من غير المنتحين إليها. بيد أن هذا لا ينفى حالات يقوم فيها الشامانيون بتشكيل صور جديدة واستخدام رموز مستحدثة لنقل الرسائل «التي لم يتحدد لها شكل» والتي ما فتئوا يتلقونها من عالم الأرواح. وتتناسب الأدوات المستخدمة والشعائر أيضاً مع شخصية شامانيين معينهم ومع احتياجات الناس الذين يلتصمون استشارتهم.

ولعل للتعقيد الذى تتميز به الحرفية الشامانية فائدته، لأنه يسمح بالتفسيرات العديدة وفى باحتياجات كثيرة. والمهم فى هذه الدراسة الاستقصائية هو أن حرفية وشعائر الشامانية قد طورت وتغيرت فى القرن العشرين لتوفية احتياجات قطاعات معينة من السكان، دون أن يحوز ذلك التغيير على شرعية من أية ثقافة أو تقاليد معينة. وكما سبق أن ذكرنا، تتحقق الشرعية التى سبقت الإشارة إليها بعد نجاح الشعائر، وربما يؤدى

تقنيها إلى ممارسات مستقبلية أقل مرونة.

ويواصل الشامانيون توفية ما يتوقعه منهم المحيطون بهم. فالناس يحتاجون إلى نصائح الأرواح، وإلى حمايتها، وعلاجها للأمراض ويريدون أن يجربوا حضرة القوى الروحية. وتفتح هذه التوقعات الأبواب الواسعة أمام الشامانيين الذين يحولون انتباه عملائهم ويدخلون في روعهم امتلاك قدرات ذاتية للشفاء.

وخلاصة القول إن الشامانية اليوم مليئة بالحياة، وقد استمرت مطروقة سواء برأينا فيها أو بدونها. وما زال الشامانيون وسيظلون مدعويين للقيام بدور حيوي في الحفاظ على الصلة بين ما هو ديني وما هو دنيوي.

# مداخل إلى الشامانية من زاوية المرض النفسى : نظرة نقدية

بقلم :

فيليب ميطراني<sup>(١)</sup>

Philippe Mitrani

## ١ - مقدمة :

إن السؤال - حسبما وضعه كنيدي (١٩٧٣ : ١١٤٩) - عما إذا كان الشاماني شخصاً مختلاً (عصبياً، أم ذهانياً أم فصامياً)، أم أنه على عكس ذلك شخص موهوب ومتوازن ولا يعانى من سوء التوافق. هو سؤال يشكل واحداً من أقدم محاور الجدل فى الدراسات الأنثروبولوجية بل أقدمها جميعاً. والحقيقة أن «آر هامايون» و«إل. ديلاتي» قد أشارا إلى «أن الاتجاه إلى نسبة أصل مرضى إلى الشامانية، وأيضاً إلى التهوين من شأن تجلياتها المتعددة فى المعالجة الماهرة للصرع والمرض العقلى. هذا الاتجاه قد ظهر متزامناً مع أول ما ظهر من دراسات منشورة فى هذا الموضوع فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر. إن الكتاب الصقالبه على وجه التحديد، وبخاصة «بوجوواس» (١٩١٠) و«تشيابليك» (١٩١٤) قد انشغلوا بإيجاد صلة ما بين الشامانية و«الهيستريا القطبية». وقد ميز «أولماركس» (١٩٣٩) - أثناء تطويره لهذه النظرية - ما بين الشامانية القطبية والشامانية تحت القطبية حتى يتعرف على درجة المرض النفسى فى الشاماني فى كل من المنطقتين وقد اعتقد هؤلاء الكتاب بعد ماشهدهم تكرار هذه الأنماط من الظواهر فى المناطق القطبية، أنهم قد وقعوا على أسبابها متشكلة فى العنصر، والوراثة، والمناخ. لقد أكد هؤلاء الباحثون أن المصدر الأساسى لهذه الأمراض المختلفة المتفشية (التي صُنفت الآن إما فى الهيستريا القطبية أو فى الغيبوية)<sup>(٢)</sup> الشامانية المشابهة لها) يكمن فى الطريقة التى أثر بها البرد القارص، وليالى الشتاء الطويلة، والفقار الوحشة، ونقص

ترجمة : محمد عزب

الفيتامينات فى التركيبه العصبية للسكان.

وبالرغم من أن الهستيريا القطبية (التي تعرف بلغة أهل المنطقة بـ «بيبوكتوك» "Piboktok")، هى والاضطرابات الأخرى المائلة، قد تم الحكم عليها - على نحو متسرع - بأنها «متلازمة» (أو «نوعية» "Specific Syndrome")<sup>(٣)</sup>. تشكل ميداناً علمياً فريداً لبحوث الطب النفسى الاجتماعى، فإن ذلك لم يكن الحال فى كل مكان، خصوصاً فى الولايات المتحدة الأمريكية حيث تتوزع دراسة الشامانية ضمناً فيما بين مجالات مختلفة من التخصصات، وبينما انصب اهتمام الإثنولوجيين فى أغلب الأحوال (بل إنه حتى قد اقتصر على ذلك) على وصف الجوانب الخاصة بتقاليد الشامانية وسننها المتبعة وكذلك على جوانبها الاجتماعية - والثقافية، فإن بحوث الأطباء النفسانيين وعلماء النفس - وقد انصرفت أكثر إلى دراسة الإضطرابات العقلية المقارنة فيما بين الثقافات، وإلى دراسة العلاقة ما بين العوامل الاجتماعية - الثقافية وبين الإضطرابات الانفعالية، فقد تركزت بوجه خاص على شخصية الشامانى وسلوكه، وهذا الجانب من الاهتمام سواء اقتضى استدعاءً واعياً لبحوث «المؤلفة المعرفية» "Interdisciplinary" أم لا، قد نجم عنه تعدد فى وجهات النظر، كما أنه غالباً ما أفرز تأويلات متناقضة تماماً بشأن الشامانية، وإن فحص الكتابات الوفيرة التى كتبت فى هذا الموضوع لتزودنا بمعلومات شافية فى هذا الخصوص. وفى بعض الأحيان يخضع الشامانى كفرد للدراسة شديدة التدقيق، وفى مثل هذه الحالة يجدونه إما شاذاً غير سوى أو منحرفاً يخرج عن مألوف المعايير، أو على العكس يجدونه فرداً يتوافق جيداً مع وسطه الاجتماعى - الثقافى ويندمج فيه. ومن زاوية دورها الاجتماعى، فإن الشامانية ترى إما كمشكاة «أو كوة» تصلح لاحتضان الأشخاص المضطربين نفسياً، أو كوظيفة ضرورية ثقافياً حتى ولو لم يكن للشامانى تأثيره كمداو. وفى بعض الأحيان ينضم الجانيان : فالشامانى شخص مضطرب ولكنه ذو فائدة. وعندما يُدرس الشامانى فى بعض الأحيان من زاوية الحرفية التى يستخدمها، فهو بالنسبة للبعض دجال مدعو، وللبعض الآخر عالم نفسى يتمتع بالمضاء ونفاذ البصيرة. وأخيراً لما تمت دراسة الشامانى فى ضوء التحليل النفسى، أتاح لنا هذا المدخل (وما زال يتيح) بعضاً من أكثر التفسيرات دقة لأحجية

---

(\*) Syndrome، متلازمة أو أعراض مرضية متزامنة : وهى مجموعة من العلامات أو الأعراض التى تتراقت معاً، وإن كانت لا تشكل فى حد ذاتها مرضاً معيناً، إما لأن الارتباطات فيما بينها مجهولة، أو لأنها طواهر لعدد من الأمراض المختلفة (المترجم).

الشامانية (وإن كانت تبعث على الشك في بعض الحالات) ، سواء من زاوية الفرد نفسه، أو شخصيته، أو دوره ووظيفته، أو طبيعة خدماته العلاجية. وإذا لحصنا بعض الكتابات في هذا الشأن، فإن «هيبيل» (١٩٧٦) يقرر أنه يمكن بوجه عام حصر تفسيرات الشامانية في أربعة أنماط : كمنهج لحل التناقضات فيما بين الأشخاص، أو كدور يسمح للشخصيات المنحرفة بأن تعيد لنفسها مكاناً في مجتمعاتها، أو كمنظومة للعلاج الطبى تؤدى - بمساعدة الجماعة - إلى إعادة تكييف الفرد، وأخيراً كطريقة خلاقة ومتوائمة للحياة على أفضل وجه. إن محاولات تعريف الشامانى بميزة فارقة، والتي تتماشى مع تعديدات المرض النفسى، تفضى إلى نفس التجاوزات التصنيفية التي نجدتها فى «المتلازمات النوعية». وإن أمثلة قليلة ستكون شافية لتوضيح المشكلة.

فطبقاً لوالاس (١٩٦٦)، فإن الشخص المؤهل لأن يكون شامانياً هو شخص غالباً ما يعانى من علل بدنية وعقلية نشأت عن أزمة هوية عميقة، وهى أزمة تجعلها شعيرة الععادة بفضل معاونة المجتمع المحلى - وبدون تلك الشعيرة (الععادة) لا يستطيع الشامانى أن يتحاشى أن يجترقه مرض الفصام (الشيزوفرانيا) وإذا نظرنا إلى الأمر فى ضوء ذلك، فإن الاستحواز الشعائرى يتخذ مظاهر شعيرة الخلاص إذ أنه يسمح لمن يحمل المرض الكامن أن يحقق نوعاً من التوازن العقلى من خلال انتحاله لشخصيات عديدة. وهناك مؤلفون آخرون مثل «أكبير كشتخت» (١٩٤٣)، «ناديل» (١٩٦٥)، «چيلين» (١٩٤٨)، «ويوهار» (١٩٦١ - ١٩٦٢ - ١٩٦٤) و«ساساكى» (١٩٤٩)<sup>(٤)</sup>. يرون أن الشامانى إنما هو شخصية «عصابية» أكثر مما هو شخصية «ذهانية» ويعتقدون أنه يعانى فى الأغلب من الهستيريا (والدليل على ذلك يتمثل فى قدرته على السيطرة على حالة الانفصال (التفكك) "Dissociated state" التي تعتريه مثل القنبوبة) وأنه أيضاً يلعب دوراً هاماً فى مجتمعه، وأنه يُمَيِّز عن بقية أولئك الذين يصنفون فى زمرة المجانين.

أما «سيلفرمان» (١٩٦٧)، الذى يؤسس أفكاره على التفريق بين نوعين من الفصام - وهى الفكرة التى طرحت أول مرة بواسطة «شامان وباكستر» (١٩٦٣) اللذان ميّزا ما بين فصامين، «المراحلى أو المتدرج»، وهو فصام طويل، ومتطور ويسير من سيئ إلى أسوأ ويظهر بوضوح منذ المراحل الأولى للعمر. «والفصام التفاعلى الذى يتضمن درجة مرتفعة من القابلية للتواءم مع الجماعة، وهو يظهر فجأة وإن جاء فى مرحلة متأخرة من العمر مصحوباً بانحلال سريع فإنه يعتقد أن الشامانى يعانى من انفصام هذائى أو خيالى، وطبقاً

لآراء هذا المؤلف فإن الشامانية عملية انحلال غير كامل. مع أنها تقدم حلاً، إلى الحد الذى يتيح للمشكلة أن تضى فى وجهتها فى جو موات، وأن تؤدى فى النهاية إلى إعادة توحيد الفرد فى المجتمع. ومن جهة ديشيريه (١٩٧٠) بطل فكرة «السواء المطلق» فإنه يرفض مفهوم التوازن النسبى المقيد بسياق اجتماعى - ثقافى، وهو يعتقد أن الشامانى يكابد من مرض قابل للتخفيف وليس للشفاء، لأن الشامانى لا يملك سبيلاً لبلوغ جذور صراعاته، وإن لدينا من الأسباب ما يدفعنا إلى العودة إلى تفسيرات هذا المؤلف فى وقت لاحق.

إن كافة التأويلات، التى لا يدعم الإثنولوجيون أيأ منها، تشير مشكلة جوهرية، وهى على أى أساس من الحقيقة العلمية تقوم تلك التأويلات ؟ والواقع أن تباهن وجهات النظر حول الشامانية هو فى حد ذاته موضوع لتحليلات عديدة. فإما أن مصطلح «الشامانية» منفرداً مطالب بأن يضم الكثير من الظواهر المتباينة، حتى أن المؤلفين الذين يعالجون مضروعاتها يصبحون على غير بينة من أنهم يتحدثون عن نفس الشيء، أم على العكس، فإن كلمة «شامانى» بالرغم من كل الاختلافات فى التفاصيل، تحيط فى الأساس بظاهرة بذاتها، ولكن بسبب الاختلافات التى لا يمكن التهورن منها بين مدخلين مختلفين إليها، مدخل الأثنوجرافيا ومدخل الطب العقلى أو النفسى، فإن النتائج لابد أن تتعارض بالضرورة. وكلا النمطين من التفسير يمكن أن يكون صادقاً. وبالنسبة لمصطلح الشامانى، فمن المعروف جيداً أن استخدامه قد امتد من موطنه الأصلى بين شعوب التونجاس فى وسط آسيا إلى كافة أنحاء سيبيريا، ثم بعد ذلك إلى الأمريكتين وأفريقيا والهند والصين وجنوب شرق آسيا، وهو يدل بوجه عام على كل هؤلاء السحرة المداوين الذين عرفوا بقدرتهم على الاتصال بالأرواح أو تسليم أنفسهم لها كى تتقمصها خلال ما يسمى بالغيبوبة الشامانية، والذين يعيشون فى مجتمعات شعوبها متخلفة نسبياً وصاحبة تراث شفاهى غير مكتوب، وبالرغم من تحذيرات «أكركنخت» "Ackerknecht" (١٩٤٣) (٥). وأقرانه، من أن الشامانى غالباً ما يناظر كل أنواع الدعاة والهداة الدينيين، وصناع المعجزات «كيوراندريوز» "Curanderos" والأولياء، والسحرة، ومجبرى العظام .. وباقى من يصنفون تحت طبقة «المداوين الشعبيين» أو «اخصائى العلاج غير الغربيين»، ممن يحدودون بالتضاد مع النموذج الغربى فى العلاج بغير العقاقير والجراحة، وأيضاً بالتعارض مع نموذج الإيمان الغربى اليهودى - المسيحى «هيبيل» (١٩٧٦).



وهذا المدخل يستتبع في اعتقادنا كثيراً من القصور المنهجي، أولها أنه يهون من فكرة الشاماني ويضفي عليها بشكل متكلف، الاتطباع بأنه نموذج بدائي أو أصلي للـ «المداري القديم»<sup>(٦)</sup>. ثانياً أنه يشوش المستويات العقائدية التي تميز تصرفات كل «ممارس» باختزال التنوع في الإسنادات الاجتماعية والرمزية، التي تحدد الممارسة في كل حالة، كما أنه أيضاً عندما يراجه مجتمع تتعايش فيه الشامانية مع منظومات عقائدية أخرى، فإن هذا المدخل يميل لأن يجمع هذه التناقضات سوياً، وأن يدمج كافة أنواع العلاقات في «المقدس» في وحدة واحدة، بأن يصطنع مشاكل ما بين الشامانية وحالة الاستحواذ من خلال تعميمات طائشة عن منظومات «الفكر البدائي». وبهذه الطريقة فإن الأفراد المختلفين تماماً في المراكز الاجتماعية، ودرجة التعليم، والسلوك يجدون أنفسهم وقد انضوا جميعاً بلا تفرق تحت قاعدة جمعية واحدة نهايتها الوحيدة التفكير المقارن.

إن الاختلاف ما بين علماء الأنثولوجيا وعلماء الطب العقلي يمكن تلخيصه بالقول إن رجال الطب يحكمون على الأنثولوجيين بأنهم ملتصقون جداً بموضوع بحثهم لدرجة يتعذر عليهم فيها تبني رؤية نقدية إزاء «(الغابة تخفى الأشجار)»، بينما يتهم الإنثولوجيون رجال الطب العقلي بأنهم يبنون شاسع عنه إلى حد لا يستطيعون معه تمييزه وإعادةه في قامه إلى سياقه الكامل. (وهذا وحده - كما يقول الأنثروبولوجيون - هو ما يمنحه معنى محدداً)، وفي هذه الحالة فإن الأشجار هي التي تخفى الغابة، وفي محاولة لحل هذا التناقض، فإننا نناشد «المؤالفة المعرفية» التدخل في بعض الأحيان، والتي تقدم كسبيل وحيد لحماية المعنى المجهل، حيث تستطيع أن تفسر التعميمات على أسس من الحقائق المقارنة. وعلينا أن نقر على أية حال بأن النتائج المتوقعة (مثلما هي الآن) لم تُعرك بعد، وفي هذا المشروع فإن الأنثروبولوجي الذي يستطيع أن يلعب دور الشريكين - أو دوره وحده مرتدياً قبعتين - قد تضاعف وأصبح مجرد مورد للحقائق التي يعمل علم النفس المرضي المشغول بالثقافات على تفسيرها، ولعل مصدر الاختلاف العميق فيما بينهما هو حقيقة أن مدخل الإنثولوجي لابد أن يكون دينياً وتكاملياً و كلياً. مما يعني محاولة استجلاء المعنى الذي لا يدرك إلا من خلال سياقه الخاص أو بالمقارنة مع السياقات الأخرى المجاورة - بينما يعتمد علم النفس المرضي الخاص بالثقافات ومنذ البداية على مجموعة من التعميمات والاختصارات تقوم على فرضيات أو نظريات توفّر - وفقاً للعصر والمدرسة - خلاصة واضحة للحقيقة التي حُطّطت يسهل فهمها.

وطالما أنه ليس هناك ادعاء بالقدرة على حسم المشكلة، أو إمكان استيفاء الموضوع وقتله بحثاً، فمن الممكن اختيار المعلومات الإثنوجرافية والمواقف النظرية، التي تشكل أساساً لمحاولات المؤلفين المختلفة - التي أشرنا إليها آنفاً - في اقتحام مشكلة الشاماني من زاوية علم النفس المرضى.

## ٢ - الأسس الإثنوجرافية للمداخل من زاوية المرض النفسي

نستطيع أن نبدأ بالتأكيد - دون أن نخشى اتهامنا بالمراوغة والتلاعب بالحقائق - على أن معظم المعلومات الإثنوجرافية التي تشكل حيشيات الأحكام في موضوع شخصية الشاماني إنما أتت من مجتمعات تطبعت ثقافياً (اقتبست أساليب وقيم ثقافة أخرى، (الترجم) إلى حد معين، أو من مجتمعات تمر بعملية تحول ثقافي شديد التسارع. وإذا قصرنا الحديث على تلك المناطق المحقق وجود الشامانية بها، مثل سيبيريا والأمريكتين، فإنه يمكن القول بأن سيبيريا كانت في غمار عملية تحول ثقافي في الوقت الذي خرجت فيه أول البحوث، أما منطقة الدراسة التالية فكانت أمريكا الشمالية، وفي وقتنا الراهن فإن أكثر المواقع عزلة في أمريكا الجنوبية قد تم بلوغها. فإذا كانت نفس الأسباب تنجم عنها نفس النتائج، فيبدو من المحتمل أن طبيعة الشامانية في إطلاقها بكل تلك المناطق قد مرت بعملية تحول متوازنة، وعندما امتدت عمليات الاستقصاء إلى مجتمعات جديدة، فإن الملاحظات الأولى تأكدت بالتالي، وعلى أساس من هذه الملاحظات عن التحول الثقافي على وجه التحديد، بدأ إصرار هؤلاء المؤلفين على دور الشاماني الضئيل القيسة لأفراد مجتمعه أو مجتمعتها.

ومن هذه الزاوية غالباً ما وصف الشاماني بأنه فرد هامشي، ذو شخصية غير مستقرة بدرجة كبيرة، يعاني من سوء التوافق وينزع إلى التصوف، ويجد في الواجبات الشامانية حلاً لأزماته الشخصية - وهذا التفسير يميز كثيراً من النماذج المتضادة حتى أن - فيما يجاوز السياق الحقيقي الذي تم تخطيطه أعلاه - الإنسان لا يملك إلا أن يتساءل هل يتفق هذا مع الواقع في شيء. حقاً إن أمريكا الجنوبية - لو اقتصرنا على مثال واحد - حيث استمر للشامانية - بالرغم من التغيرات الكثيرة - وجودها الناشط بين العديد من الجماعات التقليدية، فإن صورة الشاماني على العكس تماماً من الصورة التي رسمت أعلاه. فالشاماني بعيد تماماً عن أن يكون شخصية هامشية، فهو يبدو في معظم الحالات

مندمجاً تماماً فى جماعته، لسبب هام جداً وهو أن استدعاء العمل إنما يتم باسم هذه الجماعة، وأنه فى الشعائر التى يؤديها إنما يتحول إلى تجسيد حى لكل قيم جماعته، ولفكر هذه الجماعة ومعارفها. وهناك برهان آخر قاطع فى هذا الصدد وهو حقيقة أن المعتقدات والحرفيات التى يستخدمها الشاماني تلعب دوراً مكملًا للمسلمات الثقافية - الاجتماعية لجماعته العرقية، وهذه المسلمات بوجه عام يمكن تقسيمها إلى فئتين، الأولى تشتمل على عناصر المعرفة الموضوعية، مثل الخرافة أو الأسطورة، والرقى والتعاويذ، والأنساب وقواعد القرابة، والتراثيل، والنباتات والحيوانات الخاصة بالمنطقة وشعبها عندما يقتضى الأمر. أما الفئة الثانية فهى ثمرة الصيغ العديدة للتجربة الصوفية، التى تُستحث أو تُطلق بواسطة التبخير أو نباتات الهلوسة، وكما هو الأمر فى الشعائر الأخرى، فإن كلاً من شكل هذه التجربة ومضمونها تُحصر فى أنماط ثقافية ينبغى أن ينقلها الشاماني الخبير فى النهاية إلى الشاماني المبتدئ الذى ستحكم الجماعة على قيسته فى نهاية الأمر، وهنا تنبغى الإشارة إلى أنه لا يطلب من أى امرئ أن يكون شامانياً، وليس كل من يطمع لذلك ينال مبتغاه. إذ أن التدريب عليها يتطلب جهوداً غير عادية، منها الصوم، والاعتزال، والإمسك عن الاتصال الجنسي، والصمود أمام تأثيرات العقاقير المعركة للنفس.

أما المجهود العقلى فهو أعظم من هذا بكثير دون أدنى شك، حيث أن قدراً هائلاً من المعلومات لابد من استظهاره، كما أن قدراً فائقاً من البراعة الحرفية - وهى أكثر صعوبة مما توحى به الأدبيات المكرسة للموضوع - ينبغى إحرازها، وفى النهاية، فلا بد أن يمتلك الشاماني سعة الخيال والقدرة على الابتكار، إذ ليس المطلوب منه مواصلة عكس معارفه وممارستها على مدى حياته فحسب، بل ينبغى أيضاً أن يكون قادراً على ارتجال التراثيل، وصنع مساهمات شخصية تضاف إلى تراث الطقوس المقدسة الجماعية. إن ممارسات الشاماني ذى الخبرة تجمع بين كل هذه المهارات، وتتطلب منه فضلاً عن ذلك أن يكون متاحاً على الدوام، لكى يشارك فى مختلف أنشطة الحياة اليومية، التى لا يمكن تحقيقها بدونه، والتى تشمل العلاج الطبى، والمشورة، والاعداد لحملات الصيد، والشعائر المختلفة، والابتهاالات الدينية.

وعلى أية حال فإن الموقف غالباً ما يكون مختلفاً تماماً فى المجتمعات التى تمر بعملية تحول، فهذه المجتمعات هدف لصيغة من صيغ التغيير الثقافى فظة لا ترحم فى بعض الأحيان، وفى مثل هذه الأحوال فإن اختيار من سيصير شامانياً قد يبدو فى الحقيقة وكأنه

نتيجة لتصرفات هؤلاء الأفراد، الذين يشعرون بتأثيرات هذا التغيير على نحو بالغ، بالإضافة إلى أن التغيير قد يبدو وكأنه استجابة للقلق الاجتماعى والنفسى الذى يحتاج المجتمع بأسره، وفى هذه الحالة فإن تبني دور الشامانى الذى يمكن تحقيقه بدرجات متفاوتة من النجاح، يتم السعى وراءه وتبريره كدفاع ضد أحداث لا يمكن السيطرة عليها، وإن دراسة نادل "Nadel" (١٩٤٩) التى اقتبس منها ليفى شتراوس فى نص شهير له (١٩٥٠ : ٢٢) لكى يضرب مثلاً على الدور الذى تلعبه الشامانية فى مواجهة نزعات علم النفس المرضى التى اشرنا إليها، توضح جيداً - حسبما اعتقد - مشكلة من هذا الطراز. وفى الحقيقة فإنه إذا « كانت نسبة حدوث العصابيات والذهانيات تحت تأثير الاحتكاكات الحضارية، تتجه إلى الارتفاع فى الجماعات التى لا تلعب فيها الشامانية أى دور، بينما فى المجتمعات الأخرى فإن الشامانية نفسها هى التى تتطور وإنما بدون نمو مناظر فى المشكلات العقلية » فإن الشامانية نفسها فى هذه الحالة تقيم الدليل على أنها العامل الواقى من الجنون.

وبعبارة أخرى، لو أن فى مقدور الشامانى حصر الأمراض أو التوترات التى تُثقل كاهل الأفراد ومركزتها فى وسط الجماعة، فمرد هذا إلى أن الشامانية توفر لهؤلاء الذين يعانون من تلك التوترات ملاذاً للهرب، وبدونها، (أى فى مجتمع يخلو من الشامانيين)، فإن نفس العوامل تؤكد بليلة وقلق الأفراد وتزيد من اضطراباتهم. وفى كلتا الحالتين فإن العامل الحاسم فى العملية برمتها هو الدور المخل الذى تلعبه حالة التغيير. فضياع القيم التقليدية، وفقدان الإسنادات السيكلوجية التى تصحب هذه القيم، يؤد حالة من التشويش من الصعب تفسيرها بواسطة علم النفس وحده. حقاً، إن تصاعد أعداد الشامانيين يرتبط بشكل عميق بالعودة إلى الشامانية كنظرية عامة وكتفسير للحياة فى مواجهة موقف لم تعد المعالم التقليدية التى تفسر العالم تطبق فيه، ومن ثم فمن المعقول أن نفترض أن زيادة أعداد الأفراد الذين يجاهدون فى سبيل أن يصبحوا شامانيين يعود فى قدر كبير منه إلى جوى شديد لاستعادة النظام الذى كان يعززها كنتيجة للقيمة البالغة التى كانت تعقد على دور الشامانى بواسطة الأفراد المضطربين.

وهناك ملاحظة يمكن سوقها عن المدخل إلى المعطيات الإثنوجرافية من زاوية علم النفس المرضى، وهى أنه فى معظم الحالات يتركز تحليل الممارسة الشامانية فحسب على لحظة وحيدة، وهى لحظة الدخول فى مهنة الشامانية وتلقين أسرارها، حقاً هناك اتجاه لاعتبارها

لحظة نموذجية تمثل الظاهرة الشامانية بأسرها، لأنها تجسد أزمة هوية تُعزى إما إلى أصلها المرضى، أو إلى سمعتها الروحية التي يعتقد الباحثون أنها وثيقة الارتباط بأصلها، ولعلنا لاحظنا قبل ذلك أن تصوير علم النفس المرضى للشامانية إنما يعتمد على هذا الافتراض. وحتى لو أننا سلمنا بأن لحظة أو مرحلة ترسيم الشاماني الجديد يمكن تحديدها «كأزمة هوية»، أو تحول في «الشخصية الخلقية»، أو ببساطة تغيير في المكانة أو المنزلة الاجتماعية، فلا يمكن أن يقال نفس الشيء عن ممارسات الشاماني ذي الخبرة. ففي الحقيقة أن الأزمة السيكلوجية في هذه الحالة التي تم تصورها افتراضاً في الغيبوبة أو نشوة التجلي لم تعد تنطبق عليه، لأنها قد حُلّت بواسطة الشاماني على وجه التحديد من خلال عملية ترسيمه. وكما يقول «إلياد» فإن الشاماني ليس ببساطة رجلاً مريضاً، ولكنه رجل مريض نجح في إبراء نفسه. هذا التفسير - الذي قد يكون قابلاً للنقاش - قد رفض في كل حركة وسكنة بواسطة المؤلفين الذين يقترحون من موضوع الشاماني من وجهة نظر التحليل النفسي. إنه يفتقر إلى «سبيل لبولوج جذور صراعاته»، هذه هي المشكلة كما طرحها ديتريه. لقد حدد هذا المؤلف الصراعات كمرجع لواجبات الشاماني المهنية، فهو على أحسن تقدير في حالة «خمود للمرض» ولكنه يظل مريضاً، وفي هذا الخصوص فإن الغيبوبة والاتصال بعالم الغيبويات ليسا سوى دليل إضافي على دوام مشكلاته، بالرغم من إنها تضمن له علاجاً ذاتياً متواصلاً.

وقبل أن نعود إلى موقف التحليل النفسي تجاه المسألة، دعونا ندقق النظر جيداً في مفهوم الغيبوبة حيث أنه مفتاح تفسير الشامانية القائم على الطب النفسي.

فيالنسبة لعظم المؤلفين الأمريكيين، فإن هذه الغيبوبة تنتمي إلى التصنيف العام «حالات الوعي المتغيرة» (٧)، ومن ثم فهي تُعرف كحالة من اضطرابات «الانفصال Dis-socialion»، بالرغم من أن الأعراض التي تميزها تساير مواصفات الاستحواذ (الامتلاك بقوى خارقة للطبيعة أو البشر - المترجم) أو الهستيريا، ولم يزل من بين المؤلفين الذين يؤيدون فكرة الاستحواذ بعض من - مثل رينهارد - يهتمون باستطلاع رأى المعطيات الإثنوجرافية، وهؤلاء يُقرون بأن الغيبوبة الشامانية يمكن تمييزها عن غيبوبة الاستحواذ، إذ أن الاتصال المفترض بعالم الأرواح في الحالة الأولى إنما يتم طوعاً ويخضع للسيطرة، بينما يتم في الحالة الثانية كرها ويدوم ويبقى.

وبالإضافة إلى ذلك هناك حالات عديدة تكون فيها الغيبوبة إما مصطنعة أو مفقودة

فعلاً أثناء الشعيرة الشامانية التي تطبع الاتصال بعالم الخوارق، ولتأخذ مرة أخرى مثلنا من المجتمعات التي تقطن، الأراضي الأمازونية الواطنة، مثل جماعة التوكانو في كولومبيا الغربية أو الماتزويينجا التي تعيش في التلال الممتدة بحذاء جبال بيرو : فإننا لو عرفنا الغيبوبة بالمصطلحات التي تصف الاستحواذ أو الهيستريا، مثل اضطراب الانفصال، أو فقدان الذاكرة، أو الهياج، أو الوساطة الروحية بحصر المعنى، فإنها تُفتقد في شعائر هذه الجماعات. وهذا الجزم يمكن إثباته في عدد كبير من المجتمعات الأخرى بنفس المنطقة. وهذا هو السبب في استخدام كثير من المؤلفين لمصطلح «الغيبوبة» كمرادف «للنشوة» أو «الوله» أو «الوجد»، وهو المصطلح الذي يطبقونه على الرحلة الشامانية وعلى الاتصال بعالم الأرواح الذي نشأ من خلالها.

إن مشكلة الشامانية للاستحواذ (الذي غالباً ما نَجده في أعمال المعنيتين بالبحوث المقارنة مثل لويس، ١٩٧١، حيث لا تعار الحقائق اهتماماً كبيراً) أمر مشكوك فيه، لا من زاوية طبيعة الغيبوبة الشامانية المميزة فحسب، ولكن بنفس القدر أيضاً من الطبيعة المميزة للعلاقة مع الأرواح التي تنبئ في حالة الاستحواذ، ففي حالة الاستحواذ حسبما شوهدت ودرست في القودو (مزيج من السحر والشعوذة) وفي الوسيطية بأفريقيا وجزر الهند الغربية، فإن مشيئة الروح حسبما يعتقدون تحل محل مشيئة الموضوع (الشاماني) وتتصرف بدلاً منه، ولم تلاحظ هذه الظاهرة على الإطلاق في الشامانية التي - حتى في الحالات المتطرفة والتي غالباً ما يساء تفسيرها - يسود فيها الاعتقاد بأن الروح تتكلم بدلاً من الشاماني على أكثر تقدير. وكما علق ميترو (١٩٦٨ : ٩٢) فيما قبل، بأنها «محاورة بين مُضيف وضيوفه» بأكثر منها «استحواذ أعليه». كما يؤكد «باستيد» من جانبهِ أن الشاماني لا يُستحوذ عليه، حيث أن الروح تبقى دائماً «خارجه». وحتى في هذه الحالات حيث يتكلم فيها الإثنولوجيون عن اندماج الأرواح في الشاماني، وخاصة أثناء شعائر ترسيم الشامانيين المبتدئين (بت Butt، ١٩٦٢ : ٢٧ وشومى Chaumeil، ١٩٨٢ : ٨٧) فإن إرادة الأرواح لا تحل محل إرادة الشاماني ولا تتصرف بدلاً منه، ولكنها تهيه قوى خاصة تسمح له - عند الاقتضاء - أن يصبح هو نفسه روحاً.

وليست هناك جدوى كبيرة من الاستمرار في بحثنا عن تحديد أو توضيح للشامانية فيما يتعلق بالاستحواذ أو المشروعية (أو الافتقار لها) التي قد تنجم عن الاستخدام العام للمصطلح، وعلى أية حال فسوف تبقى فكرة أن الماثلة الخالصة والبسيطة فيما بين

الشامانية والاستحواذ (التي غالباً ما نجدتها في الطب النفسي الخاص بالثقافات المهجنة) يمكن أن تؤدي إلى بلبلة واضحة، وينسجم مع هذا ما يقترحه لانجنس "Langness" (١٩٦٧) من استخدام لمصطلح «الذهانات الهيسستيرية» للتدليل على مجموعة الاضطرابات الغريبة التي تصنف حالياً تحت عنوان «متلازمة محددة» مثل لانا "Latah" وأموك "Amok"، ويندجو "Windgo" وأومو "Umu" بعنذ يحاول أن يناظرها بالاستحواذ بأن يلفت الأنظار إلى أنها تمتلك سمة عابرة (زائلة) مشتركة، وصيغة مقبولة يمكن التنبؤ بها، كما أن كليهما لا يظهر إلا في قطاع محدد من السكان.

وطبقاً لما يقول هذا المؤلف فإن الفرق بين هذين النمطين من الاضطراب هو أن الذهانات الهيسستيرية تُكابد ويصطبر عليها، في حين أن الاستحواذ يُسعى إليه أو يُستحث إما عن طريق المهلوسات أو الصوم أو الرقص أو التراتيل. وهكذا فإن الاضطرابات التي يطلق عليها «لانجنس» الذهانات الهيسستيرية لا تضم «المتلازمة المحددة» فحسب، بل وما يسميه الإثنولوجيون بصفة عامة «الاستحواذ» أيضاً. وهو على أي حال يستخدم هذا المصطلح لتحديد ما يطلق عليه الإثنولوجيون الشامانية.

وحيث أن الاستحواذ والشامانية من وجهة نظره يشكلان مجموعة واحدة، فهو يدعو إلي اعتبارهما على المستوى الوظيفي كذهانات هستيرية، وبينما يتم تأطير الهيسستريا في هيكل نظامي، وتعتبر شيئاً طبيعياً بالنسبة للثقافات التي تمارسها، فإن الاستحواذ لا يتمتع بذلك، ومن ثم يحتل موقعا غامضاً، في مكان ما بين المرض النفسي الكامل (الذي يستغلق على أذهان الكافة) وجلسات تحضير الأرواح «الغريبة» للشاماني التي يفهمها الجميع. وطبقاً لنفس المؤلف فإن البواعث التي تركز عليها هاتين الظاهرتين متطابقة، حيث أن كليهما يتضمن استجابة انسانية شاملة إزاء التوترات والقلق.

وإذا تجاوزنا حقيقة أن الحاجة إلى بطاقة توصيف مرضى جديدة مثل «الذهانات الهيسستيرية» هو أمر يشتد الاختلاف عليه ويقبل المناقشة. فهناك أمر يشير إلى درجة كبيرة هو التفسير الملق لتجاهل المعطيات الإثنوجرافية وإطراحها، والذي يثبت مستوى التفكير العقيم الذي ينجم أحياناً عن مثل هذه المناقشة، وبدلاً من الانتقالات من هوس التصنيف الذي طبع القرن التاسع عشر (الذي كانت له ميزة ومبرر أن يكون اكتشافاً حينذاك) نجد أن بعض الباحثين اليوم يتدفعون إليه بحماس شديد ظناً منهم أن ذلك قد يعفيهم من التعامل مع الحقائق. إن مدخل التحليل النفسي الذي يعتمد في جزء منه على

هذا النوع من المعلومات التي سلطنا عليها الضوء، يوضحه على نحو مرضٍ تفسير هيبلر الذي نعتبره نموذجاً طيباً لهذا المنهج.

### ٣ - تفسير التحليل النفسى

يعتقد هيبلر، باستخدام نماذج من ثقافة الإسكيمو، أنه قد وقع على مفتاح الحل الذى يربط مختلف وجهات النظر المتعلقة بالشامانية فى متطور واحد، وهذا المفتاح هو موهبة الشامانى على حصر حاجات اللاشعور فى قناة واحدة، وسواء أكانت هذه الحاجات فمية أو قضيبية أو إستية، فإن تصرفات الشامانى تعتبر انعكاساً لنمط الحاجة السائدة فى الجماعة التى يعيش بين ظهرانيها.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن هيبلر هو وبوار "Boyar" (١٩٧٤) (٨). يفرقان ما بين فئتين من الشامانيين : الشامانيين الحقيقيين والشامانيين الزائفين. ويعتقد هيبلر أن الأوائل «لا يوصفون بأنهم لا يعانون من أى اضطراب خطير فحسب، بل إنهم فى الحقيقة حسنوا التوافق مع بيئاتهم، والدليل على ذلك هو قدرتهم الفائقة على احتمال نتائج اللاشعور واحتمال العمليات العقلية الرئيسية» (٩). أما الفئة الثانية، من جهة أخرى، فتتألف من هؤلاء الأفراد الذين يجدون وضعاً احتمالياً لائقاً، ودوراً مقبولاً فى المجتمع فى الواجبات الشامانية. وطبقاً لما يقوله هذا المؤلف فإن الشامانيين - حقيقيين وزائفين - يمكن اعتبارهم جزءاً من اتصالية (مجموعة عناصر متجانسة ومستمرة يستطيع المرء أن ينتقل من واحدة منها إلى الأخرى دون كبير عناء - المترجم)، يستطيعون على مداها الانتقال من مرحلة التوافق إلى مرحلة الاضطراب والتشويش والعكس بالعكس. وبهذا المعنى فإن هيبلر يؤكد أن الشامانية يمكن أن تكون ملاذاً للأشخاص الذين يعانون من الاضطرابات، كما يمكن أن تكون وظيفة للأشخاص المتوافقين والناضجين عاطفياً. وهكذا فإن الشامانية يمكنها، وفى وقت واحد، أن تصبغ «أسلوب حياة» بالنسبة للمراقبين المنتبهين والمؤهلين لاقترحام حدود مجتمعهم المعلى، وأن تكون على حد سواء وسيلة إلى «الهيوة» بالنسبة لأولئك - والحديث هنا حسب الخبرة والتجربة - الذين يعانون من الانقصاص العقلى (الشيذوفرنيا). فإذا عكست خدمات الشامانى - والحديث هنا للمؤلف - شواغل جماعته النفسجسمية السائدة - فإنها تتسم بالإبداع برغم ذلك، حيث إنها تختلف بطبيعتها من ثقافة لأخرى، وتعتمد على قدرة الشامانى على «التكوص عن خدمة الأئمة الخاصة به».



وأياً كانت فكرة المرء فى هذا الموضوع، فيمكن تأكيد القول بأن هذا الضرب من التفسير لا يُظهر شيئاً يزيد عما يستدل عليه من النظرية وحدها. وفضلاً عن ذلك، فمجرد أن يصبح هذا النمط من التفسير قابلاً للتطبيق بشكل شامل، فمن الصعب أن نتبين فارقاً بين دور الشامانى وأى دور اجتماعى آخر ذى طابع عام. والحقيقة أن السمات السيكلوجية التى تدغم دور الشامانى تقبل التطبيق على تلك الأدوار التى تشبه دور الشامانى فى مجتمعاتنا، مثل القس والطبيب النفسانى مثلاً، وطبقاً لهذه النظرية - فإن القس والطبيب النفسانى - مع كل التقدير اللازم لواجباتهما - هما جزء من نفس الإتصالية شأنهم شأن باقى الخلق، وباستطاعتهم الانتقال من مرحلة التكامل العاطفى إلى مرحلة أخرى، وهما أيضاً - حسب الحالة - يكتنهما اختيار «مهنتهما» على أساس من نموذج أو مثل أعلى، ثم يطورا أسلوب حياة يقوم على هذا النموذج، أو على العكس يمكن أن يكون لهما من الاختيار الشخصى أو المهنى ما يكفل لهما تخفيف وطء قلقهما، ويستطيعا أن ينظريا تحت جناح مجتمعهما المعلى أو أى جماعة ذات مسئولية ومن ثم يجدا ملاذاً من اضطراباتهما العميقة أو ميولهما الانحرافية.

إن المقدرة على احتمال نواتج اللاشعور (أو العقل الباطن) والعمليات العقلية الأساسية التى تيسر التفريق ما بين الشامانى الحقيقى والشامانى الزائف، هى نفسها التى تفرض مشكلة أخرى، فلو أن - حسبما تؤكد النظرية - لهذه العناصر تأثيرها على كل الخلق، فما الذى يجعلها ذات فائدة فى حالة الشامانى بصفة خاصة؟ وأيضاً، على أى نحو تقدم النظرية أى تفسير خاص عن وجود الشامانيين وعن واجباتهم؟ يبدو أن من الصعب معرفة كيف تعمل ذلك، اللهم إلا فى المطابقة الضمنية فيما بين «العمليات العقلية الأساسية» وبين «العقلية القبل - منطقية» (العقلية البدائية التى لا تجد أى غضاضة فى الجمع بين التناقضات - المترجم) والتى بسببها تجد شعوب المجتمعات التقليدية نفسها - بفاد معين - مغلوله إلى ما يمكن أن ينظر إليه على أنه التجربة البشرية الجمعية المثيرة الخاصة بالليبيدو «الغريزة الجنسية» (ديفريه Devereux - ١٩٧٠ : ٢٦ وليشى برول Levy Bruhl ١٩١٠، ١٩٢٢). وحيث أنه لا فائدة من المكث فى تسلسل فكرى قائم على مغالطة منطقية، فقد يكون من الأفضل أن نتساءل - دون أن نحيد عن السؤال الأسمى - عن كيف يمكن للمرء أن يميز ما بين القس الحقيقى والقس الزائف. ولكن ما هو معنى مثل هذا السؤال، وكيف تكون الإجابة عليه؟ هل القس الحقيقى مثل الشامانى الحقيقى، إنسان

يقوى على احتمال ناتج اللاشعور، والعمليات العقلية الأساسية، بينما القس الزائف على عكس ذلك قد يكون من جانبه شخصاً مضطرباً. قد يبدو أن التحديد الواضح المطلوب هنا ليس فيما بين القس الحقيقي والقس الزائف - لأنه مجرد أن يتم ترسيم القس، فسيظل حقيقياً إلى الأبد في نظر الكنيسة - بل بين الحكم الحقيقي أو الصادق والحكم الزائف أو الخاطئ الذي يكون حينئذ كفاً لأن يعزى إلى الفضائل اللاهوتية أو إلى عوامل إنسانية أخرى كثيرة. ونفس الشيء ينطبق على حالة الطبيب أو المداوى، فهو أو هي ينظر إليهما بوجه عام في إطار كفاءة الطب المساعد في الغرب، فهل يستمر المرء - في هذه الحالة - على الإلحاح على صدق أو زيف المداوى؟ فإن لم يكن هناك بد من التأكيد على هذا التمييز، فإن هذا لا يتم إلا من خلال إطار قانوني أو تشريعي يقع فيه اللوم على هؤلاء الذين يمارسونه دون سند قانوني، وتسيغ فيه الشرعية على أولئك الذين يعدون من ذوي الأهلية لممارسته. وهكذا فإن هؤلاء الذين تعد ممارستهم غير قانونية يعلن أنهم زائفون. ولكن ماذا عن أولئك الذين لديهم تفويض شرعي وموافقة من جماعتهم المهنية؟ هل يمكن وضع خط فارق ما بين صدق أو زيف ممارستهم؟ إن جميعها حقيقة دون ريب، أو بشكل أدق - حسبما قد تكون الحالة - يعتبر بعضها جيداً وبعضها الآخر رديئاً، كما أن المعايير التي ترتكن إليها الأحكام في كلتا الحالتين قد تكون وثيقة الصلة بمعايير هيبلر (بما في ذلك الأحكام على الدوافع الشخصية) في تحديده لحقيقة الشاماني أو زيفه. وإلى حد أن النظرية الشامانية تقوم أساساً على اللاشعور وعلى الحاجات العامة التي يغيرها كافة أفراد الجنس البشري، فإن الشاماني في نهاية الأمر لا يمكن تمييزه عن زيد من الناس. وتبني هذا المدخل يستدعي سؤالاً ثانوياً واضحاً: هو كيف يمكن إذن أن يكون المرء شامانياً مختلفاً عن هذا زيد من الناس؟ إن إجابة هيبلر الضمنية، التي تقضى في مسار قد أكل عليه الدهر وشرب، وهي بكل بساطة: بأن تكون بدائياً. ومن المفهوم أن هذا النمط من التفسير يرتفع في وجه الاعتراضات التي لا تعتمد كثيراً على الحقائق، وإنما على النظريات التي تؤسس هذه الحقائق، كهدف للدراسة، بأن تسبغ عليها توجهاً استثنائياً. وربما يكون من المفيد أن نحول انتباهنا إلى موقف ديفينريه (١٩٧٠: ١٤ - ٣١) الذي يمكن أن يقال عنه أنه يمثل أكثر تفسيرات الشامانية تطرفاً كشكل من أشكال المرض النفسي والذي يُسلم نفسه - كما سنرى فيما بعد - بأكثر من طريقة إلى صورة محسوخة شائنة.

إن الافتراضيين اللذين يقيم عليهما المؤلف (ديكيريه ، ١٩٧٢ : ١٧٠) «أنثروبولوجيا التحليل النفسى» كما يُطلق عليها، هما من ناحية «أن كل فرد إنسانى عينة بالغة حد الكمال للبشرية جمعاء، وأن سلوكه - بشرط دراسته على كافة المستويات - يشتمل على ذخيرة أو مستودع كامل للسلوك البشرى». ومن ناحية أخرى «فإن كل فرد اجتماعى يعتبر عينة وافية للمجتمع فى حد ذاته وأن سلوكه أيضاً يحتوى على مستودع كامل للسلوك الاجتماعى». إن فكرة المستودع - التى عينها - لا تميز ما بين سلوك حقيقى وخيال جامع مكبوت، ولا ما بين تقليد ثابت ومُحرم مُحدد (تابو) أو قانون جنائى. ويصرف النظر عن المطابقة ما بين الفرد والمجتمع (المفترض فى المرء أن يكون قادراً على التصرف مثل الآخر تماماً) فإن افتراض المؤلف الشامل لصحة القضية يسمح له بالتسامح مع كل أنواع التعميمات التى تقوم على أمثلة مأخوذة من السياق نفسه، ثم تُقدم مصحوبة بأمثلة أخرى مستقاة من ثقافات أخرى، ومن فترات تاريخية مختلفة. إن تفسير هذه المعطيات الشديدة التفاوت يعتمد على التطابق - الذى سبق الإشارة إليه - ما بين العمليات العقلية الأساسية والعقلية القبل - منطقية - والذى يستخدم كمُخطّط توضيحى.

إن المؤلف باستخدامه هذا الإطار المتطرف - الذى عفى عليه الزمن - إنما يُسلم «المجتمعات البدائية» إلى نوع من «طفولة البشرية» بطريقة أو بأخرى، وهو يشبه تاريخ النوع الإنسانى بتاريخ فرد هو موضوع لبحثه، مع أن حياة هذا الفرد موضوع البحث لا تُستوعب إلا من خلال شروط المراحل التى يمر بها، مثل مركّبه لأخطار مسلسل تطورات الشهوة الجنسية. وهذا المدخل الذى يشمل - كما يقول ليثى شتراوس «الاقتصاد فى التحليل الإثنولوجى» (١٩٦٦ : ٢٣) يفضى إلى مفهوم أو تصور للإنسان والمجتمع يجردهما من القيمة الرمزية التى من خلالها يتأسس «وجودهما» وتتعرى الصلات فيما بينهما.

إن الافتراض أو الزعم بمكافأة شاملة فيما بين الواقع والخيال، التى يتم إحرازها بالتوسع فى أطروحات علم النفس المرضى، لكى تشمل كل الظواهر الإنسانية، يضىء هذه الظواهر فى استقلاب أطروحي، ويجرد أن يُقبل هذا الافتراض، يصبح هناك مبرر وجيه للاعتقاد بانطباقها على عالم الصور أو الانطباعات الذهنية، وأيضاً على تصنيفات الأمراض التى تظهر فى المجتمع، بالإضافة إلى أنه انطلاقاً من وجهة النظر تلك فإن عالم الخيال يصبح، اعتماداً على ما إذا كان ينظر إليه من المنطلق النظرى أم التجريبي، إما غير

منطقى أو لا عقلانى ومن ثم مشوشاً بالعالم الرمزى، أو بدلاً من ذلك عملى أو فعلى ومن ثم صورة من صور المرض.

وفى هذا السياق يتبنى الوقوف على وجهات نظر ديفيريه حول الشامانية، فبتوسعة مفهوم الشامانى بحيث يطورى تقريباً جميع المناطق الجغرافية على وجه الأرض وكذلك - كما يقرر أوهر "Opler" (١٩٦١) كافة جماعاتها العرقية واللغوية، يمضى ديفيريه معلناً أن «الشامانى شخصية ضارة فى الغالب بالنسبة للثقافة ذاتها» وفى الوقت الذى يُصر فيه على أن تلك حقيقة واقعة وموثقة، فإنه يقنع بأن يقدم لنا أمثلة قليلة فقط كدليل على ذلك، ويدعى أن «الشامانى عنصر مُخرب اجتماعياً، وترتبط نشاطاته فقط بجماعة هامشية فى مجتمعه وفى ثقافة هذا المجتمع .... وأنه أقل واقعية بدرجة غير محدودة من الأشخاص العاديين ...» (١٩٧٢ : ١٦).

وهكذا - يقول ديفيريه - فإن الشامانى مريض نفسياً ويمكن تمييزه عن العصائيين والذهانيين فقط من حقيقة أن صراعاته وأعراضها لها «تركيبية اتفاقية». وهذه التركيبية الاتفاقية - التى يحكم عليها ديفيريه بأنها فى النهاية ذات طبيعة معادية للمجتمع - تشبه المتلازمة التعويضية، وهو مفهوم يستخدمه المحللون النفسيون لتفسير العمليات التى بواسطتها يصطنع الشيزوفرانيون والذهانيون وهماً أو خيلاً يستطيع أن يضى معنى على الواقع، وبالنسبة لدور الشامانى - «فائدته» : فقد تقلص إلى «مجنون مفوض» من مجتمعه الذى يسمح لأعضائه بالحفاظ على أقل قدر من التوازن.

إن الحاققة التى لا بد أن يلفها المرء إن اتبع ديفيريه هى أن المجتمعات الشامانية التى تقوم على «الاعجازية (خوارق الطبيعية)» ذات طبيعة معادية للمجتمع وتفرخ الهذيانات؛ إن أغلبية المواطنين فى هذه المجتمعات «مختلين» والقلة منهم مجانين حقيقيين.

#### ٤- تعليقات نهائية

وفى اختصار، يبدو لنا أن معظم المؤلفين الذين عرّفوا الشامانى بواسطة مقاييس علم النفس المرضى على طول الخط - حتى دون الرجوع إلى الطب النفسى السيرىالى لديفيريه- كانوا يتجهون إلى تعميم تفسيراتهم، سواء على أساس من ملاحظاتهم للمجتمعات أثناء عملية الامتزاج الثقافى التى تعربد فيها الفوضى على المستوى الاجتماعى - الثقافى وبالتالي على المستوى الفردى، أو على أساس الحالات التى تُقدم فيها شخصية الشامانى

ووضعه خصوصيات فردية تؤدي إلى تساؤلات تتعلق بسيكولوجيته. ويصرف النظر عن تنوع التفسيرات التي يمكن أن تعطي كإجابة على هذا التساؤل، فإنه لبيدو لنا عندما نرى مشكلة الجنون بنظام الشامانية وتقاليدها، أن نفس هؤلاء المؤلفين قد خلطوا ما بين نمطين منفصلين من المشكلات كانا يتطلبان تحليلات منفصلة : أولهما الصلة ما بين الوظيفة الشامانية وشخصية الفرد القائم عليها، وثانيهما أشكال الجنون وطبيعته في المجتمعات التي يوجد فيها هؤلاء الشامانيون.

إن مصدر النوع الأول من البلبلة واضح، وتعليق كينيدي على الموضوع (١٩٧٣ : ١١٤٩) لم يزل مناسباً عندما يلاحظ أنه «ما من سبب هناك لكي نفترض أن الشامانيين - نظراً لأنهم يؤدون واجبات متشابهة - لابد أن تكون لهم نفس الشخصية في مختلف المجتمعات، أو حتى ما بين شاماني وآخر في نفس المجتمع الذي يعيشان فيه» وكما هو الشأن في كل المجتمعات حيث تتحلل أدوار معينة شخصية محددة، فمن المحتمل جداً أن توجد - أنواع مختلفة كثيرة من الشامانيين بقدر ما يوجد من أنواع مختلفة من الشخصيات داخل الجماعة التي يعيشون فيها، ومن ثم فمن المحتمل بنفس القدر أن يكون هناك شامانيون «مضطربون». بيد أنه لكي ننتقل من استقراء دور الشاماني لكي نبلغ سيكولوجيته كفرد، فهو أمر مساو تماماً لأخذنا شخصية متفردة، ورائية أو تاريخية مثلاً "Personage" - ومن المفيد هنا أن نتذكر أن هذا المصطلح كان يدل في الأصل على شخصية كنسية عالية المقام - وتطبيقها على شخص.. أي شخص. وإذا كان الجمهور العادي قادراً على الحكم على درجة المكانة فيما بين شخص وآخر، أو ليس هذا - على وجه التحديد - لأنه يستطيع التمييز بين شخص وآخر؟ ومثل أي ممثل لابد للشاماني أن يكون قادراً على انتزاع «قناعه». لأنه من خلال ارتدائه قنصب، يستطيع أن يؤدي دوره بطبيعة الحال.

إن البلبلة أو التشويش الذي ينجم عندما تقتصر معالجة مشكل الجنون في المجتمعات الشامانية على أساس التشويش الشاماني وحده، يكافئ ذاك التشويش الذي قد ينتج لو تم تطوير جدول التصنيف المرضى في الطب النفسي على أساس دراسة السلوك التي يقوم بها الأطباء النفسانيون وحدهم.

ومع أن هؤلاء (الأطباء النفسانيين) عندما نأخذهم كجماعة بمقدورهم دون شك تجهيز واختيار عينات نموذجية لمعدلات الصحة النفسية بالنسبة للجنس البشري، ثم بالتالي

إعداد التصنيفات المرضية الخاصة بأمراضه، فلا بد من الإقرار بأن أية طائفة مهنية أخرى يمكن أن تؤدي نفس المهمة بنفس الدرجة من الكفاءة، وأن نقر فضلاً عن ذلك - بوجه عام - بأن هذا المدخل مقلوب رأساً على عقب، وبالرغم من أن الناس في كل المجتمعات البشرية هدف لكثير من التوترات التي يمكن أن تكون سبباً في الاضطرابات العقلية، فإن القدرة على فهم الاضطرابات تتوقف على دراسة العلاقة بين الفرد والظروف التي يعيش أو تعيش فيها، لذلك فإن المشكلة ينبغي أن تطرح لا بشروط التقابل المحوري : الشامانية/الجنون، وإنما على أساس التنظيمات الشاملة للعلاقات الإنسانية التي تلاحظ في المجتمعات الشامانية، وفي التوترات النفسية المنشأ، التي تهيمن عليها، وأيضاً في الحلول التي تقدم على سبيل الاستجابة لها.

وإذا وجد أن موضوع الجنون، بتحديداته الاجتماعية وتعبيراته، يمثل جزءاً متمماً لتصوير البشرية، أو قسماً في المجتمعات الشامانية على وجه التحديد، حينئذ يمكن أن يفترض أن تلك المجتمعات لا تخاطر كثيراً - بفقد الأمراض الوهابية - عندما يتراءى لها (موضوع الجنون) في مصطلحات قد فُهرست في التصنيفات المرضية. وفي عبارة أخرى أنه حالما يتم الربط السريع بين موضوع الجنون وبين انثروبولوجيا هذه المجتمعات، فإن تطورها كجزء من النمط العام لمصير البشرية - وقد أقحم فيها مصطلح الجنون وبالتالي أصبحت جاهزة لأن يحدق بها تماماً - سوف ينحل إلى مجموعة من التجليات مرتبطة بأسلوب وجود المجتمع بأكمله، وإذا وهب المجتمع خصيصة وقائية للحياة الاجتماعية (العادات والتقاليد والقيم إلخ ..) بأكملها، فإن «الجنون المحتمل لكافة أفراد» يمكن التحكم فيه حينئذ على أساس ثابت. ولكن على يقين من أن الأمر هنا ليس أمر تأكيد على أننا في حضرة «مجتمعات الجنون»، ولكنه بالأحرى أمر وعى بأن مفهوم الجنون هنا ليس له نفس المعنى الذي تخصصه به المجتمعات الغربية، وفي السالف تم إبعاد الجنون تدريجياً من محيطه الأصلي، وهو علاقته بالجماعة، ونُقل إلى محيط شخصي، وهو الفرد، وبهذا المعنى فإن صورة الموضوع ظلت متوقفة على المسافة التي تفصل ما بين المكان الخاص والمكان العام. أما توازنهما فلا يعتمد على معايير الفرد وإنما على معايير الجماعة التي تحدد أبعادهما ووضعهما الخاص. إن هذا المحيط الجمعي حيث يهدد الجنون بصفة دائمة بالظهور بفترة في العلاقات الاجتماعية (طالما يؤخذ الفرد على أنه ملتقى الطرق بالنسبة للجماعة) لا تمنع أفراداً بعينهم - كما يشير لبشئ شتراوس - من الحياة ك

« تركيبة متنافرة »، بل حتى أن هؤلاء الأفراد ليسوا منعزلين كما لا يعتبرون مجانيين، لأن عالم الخيال فى هذه المجتمعات بالذات - كمحيط للموضوع - ليس إلا أداة العالم الرمضى الذى اصطلح على أنه محيط للجماعة ولتصوراتها الجمعية، كما أن العالم الرمضى ذاته نظير للحقيقة. وهكذا فإن المقابلات، والتمييزات، والفوارق التى تميز كل مستوى من مستويات التمثيلات لا يطلب منها أن تُحدد - كما هى الحالة فى العالم الثقافى الغربى - التباين فيما بين الإنسان والمجتمع والطبيعة، ولكن على العكس، فإن ما يطلب منها هو إجازة تعديل فى سماتها أكثر تحمراً (ويلدن Wilden ١٩٧٢ : ٢٤٧).

وعلى أى مستوى من مستويات المجتمع فإن الحدود التى تبين معالم المجازات والتصورات الذهنية عن «الموضوع» قد أحكم تفصيلها، وهى دائماً تميز مجالاً تشور فيه تساؤلات معينة تجدر الإجابة عليها، وهى تشكل بهذه الطريقة أساساً معرفياً (قائم على نظرية المعرفة) يصبح فيه ما يقبله العقل واقعاً فى نطاق الحقيقة. ومن ثم فإن أنشطة الشامانى فى مجتمع الشامانية لابد أن تربط العقل بالمشيئة، لكى يتحول الفكر إلى موضوع للحقيقة وحتى تنبض القيمة بالحياة. وإلى هذا المدى فإن الشامانى - مهما أضيف إليه من توصيات أخرى - يعد موضوعاً معرفياً وأخلاقياً فى ذات الوقت.

وإذا كانت مسألة الوضع السيكلوجى للشامانى - كما قلنا فى بداية المقال - تشكل ساحة قتال منذ زمن طويل، فنستطيع أن نقول فى الحتام - على حد سواء - إنها ساحة معركة لا مستقبل لها، لأن آخر جنودها، بعد أن دفنوا أحقادهم وعقدوا الصلح منذ زمن طويل، قد اختفوا من الساحة وخلفوها خواء، وبينما نحن فى انتظار اليوم الذى قد تأتى فيه أرواح وآلهة أخرى كى تغنى وترقص بين جموع الناس، فإن تلك الأصوات التى ألهمت الشامانى قد أصبحت اليوم دمة خافتة لا تكاد تسمع، كما أن إبهامات الإثنولوجية فى ذات الوقت - وقد وقعت فى الشرك المحتوم بين الإيمان والمعرفة، لكونها تشتغل على الادعاء بمعرفة ما يؤمن به الآخرون، وتصدق ما عرفته - سوف تختفى هى الأخرى دون أى شك.

## الهوامش

- ١ - عندما مات فيليب ميتيرائى عام ١٩٨٣، لم يكن قد طعن فى السن، ونود أن تتوجه بالشكر للجمعية الإثنوجرافية للسماح لنا بإعادة طبع هذا المقال الذى سبق نشره فى «الإثنوجرافية» العدد ٨٧ - ٨٨ عام ١٩٨٢ (عدد خاص «الرحلتان الشامانيتان»)، وقد نفدت طبعته الآن، وتعتبره هيئة تحرير ديريچين أفضل استعراض لهذا الموضوع فى اللغة الفرنسية.
- ٢ - تحت العنوان الغامض للهيستريا القطبية، يتجه المؤلفون إلى أن يجمعوا معاً نوعين متباينين من السلوك : Mankarik أو نوبة الجنون المؤقت و Omurak التى تتميز بالمحاكاة اللفظية أو محاكاة الحركة، والتى تشابه أعراضها كثيراً ما هو موجود فى Latah. ومن أجل اختبار مفصل لهذا الموضوع انظر التحليل الممتاز ل.إى. لوت فورك ١٩٧٠.
- ٣ - تحت عنوان «التلازمة المحددة» فإن «المتلازمات الغريبة» و «الأمراض المحددة» تؤلف سلسلة كاملة من الاضطرابات السلوكية تقتصر على مناطق جغرافية معينة، على نحو البيبوتريك فى كندا وجرين لاند وسيبيريا، والويندجر فى أمريكا الشمالية، واللانا فى جاوا واليابان والأموك فى ماليزيا واندونيسيا، إلخ ..
- ٤ - بعض هؤلاء المؤلفين قد نظموا اختبارات إبرازية مثل اختبار الشخصية والذكاء فى دراساتهم لشخصية الشامانى، وقد استخدم هذا الاختبار كل من چيللين فى جواتيمالا ولاتس بين الإسكيمو ويوير مع الآباشى فى المحميات.. وساساكي بين الشامانين اليابانيين وهم فى حالة الاستحواذ، أما فابريجا وسيلفر فقد نظموا اختبار هولتزمان على عشرين شامانياً من جماعة الزينا كائنات فى جنوب المكسيك، وقد كانت النتائج غامضة أحياناً ومتناقضة فى أحيان أخرى. وفضلاً عن ذلك فإنه ينبغى التأكيد على أن كافة الجماعات التى خضعت للاختبارات كانت تحت «الهيمنة» أعنى مجتمعات كانت موضوعاً لدرجة أو أخرى من التحول الثقافى.
- ٥ - إن عقلية الطبيب فى أنحاء العالم، ممن تتكيف ممارستهم طبقاً للأنماط الثقافية الخاصة بهم، يصعب كثيراً تحديدهم بأى مصطلح عام، وأقل ما يقال بواسطة مصطلح الشامانى، مجنون تم شفاؤه... (استشهاد من نفس المصدر، ٥٣). وبالرغم من أن «آكركنخت» - كما سبق أن أشرنا - يعتقد أن الشامانى شخصية عصابية، إلا أنه مع ذلك يرى أن المتوقع أن ينظر إليه فى مجتمعه على أنه شخصية سوية تماماً، بمعنى أنه متوافق.
- ٦ - يرى «ويستون لاهار» فى مقال له - يعتبر من نواحي كثيرة رائعاً إلى حد بعيد - أن الشامانى هو سلف الكاهن والطبيب والفنان والمؤدى والساحر. وأنه تمسجد لنوع من ديانات أور، وممارس للروحيات القديمة، والنموذج الأصيل لمؤسسى الأديان والتحل الدينية، سواء أكانت فى اليونان القديمة أو الهند أو فى الحضارات الأشورية والبابلية والسلتية.



٧ - على الرغم من أن إريكا بوريجنون واحدة من المؤلفين الناعين إلى استخدام مصطلح «حالات الوعي المتغيرة» ليضم ظواهر بعينها (بما فيها الغيبوبة). فهي تؤكد على أن هذه «الحالات» لا ينبغي بالضرورة الظن بأنها اضطرابات انفصالي، (١٩٧٦ : ٤٨).

٨ - ينبغي هنا الإشارة إلى أن بحث بويار وكلوپتر "Klopter" وكايو "Kawai" قد تركز على جماعات الآباتشي "Apache" وقبائل المكاليرو "Mescalero" اللذين يعيشون في المحميات، وقد تمت دراستهم بالامتناعة باختيارات الذكاء والشخصية.

٩ - يايو فريد ما بين نوعين من النشاط العقلي : العمليات العقلية الرئيسية وتتميز بالأنشطة العقلية اللاشعورية وتظهر في التكثيف والتحويل، وتوجه فيها الصور أو الانطباعات اللفظية إلى الإدماج، ولأن محل أحداها محل الأخرى متخللة طابعاً رمزياً، وتستخدم العمليات العقلية الرئيسية طاقة متغيرة وتظل خارج تصنيف الزمان والمكان. ويحكمها مبدأ اللذة، وهو ما يعني أنها تخفف الانزعاج من التوترات الفيزيائية بواسطة رغبة متصورة ينبغي إشباعها. أما العمليات العقلية الثانوية فتتميز بالفكر الشعوري، وتساهل قوانين اللغة والمنطق، ويحكمها مبدأ الواقع.



# الشامانية والتحليل النفسي

بقلم : جاك باربيه وكاترين لوكارد

Jacques Barbier, Catherine Barbier Locquard

إن طرح التساؤل « هل من المناسب بحث الأمراض النفسية عند الشاماني، أو آثار الشامانية على أتباعها، يجعل لمقالة فيليب ميرانى "Mitrani" سبق فى إصابة جوهر موضوع الجدل الذى أدى إلى الانقسام بين محللى الشامانية.

بيد أنها لمخاطرة أن نتحدث عن نظرة التحليل النفسى للشامانية، بعد معرفتنا أن هذه الطريقة تنطبق فقط على العلاج. ومن الناحية الأخرى، تفسح النظرية لنا المجال لعزل تصورات رئيسية معينة (من بينها العمليات العقلية الأولية والثانوية، والعوالم الحقيقية والخيالية والرمزية، والنكوص، والتنفيس، والتحول والتسامى) يمكن استعمالها على وجه مفيد فى اكتشاف الآثار النفسية البشرية والنشاط الدماغى فى التفاعلات الاجتماعية. بل يمكن اختبار تطبيقات هذه التصورات شبه الموضوعة فى دراسة الظواهر العقلية فى كل مجالاتها التعبيرية.

وبذكرنا الاهتمام الذى أبداه علماء الانثولوجيا نحو «الحالات المتغيرة للوعى»، ولطبيعة الغيبوبة (حقيقية أو مشاركة)، محاورة مشابهة اشترك فيها سيجموند فرويد S. Freud مع جوزيف برويسيه J. Breuer فى كتابه «دراسات حول الهستيريا Etudes sur L' hysterie»<sup>(1)</sup> : ففى حالة فرويد وبرويسيه كان التساؤل هل التركيب العقلى ضرورى لجعل مريض معين يعان من الهستيريا قادرين على تحمل «حالات التنويم المغناطيسى» أم لا ؟ كان استنتاج فرويد المحتتم أن الخلط والسهبات الكحلى، والهداء العقلى ظواهر عامة، وأن الهستيريا كفرع منها ذات علاقة بتركيب عقلى عام. ولذلك لا ينبغي تصور الشامانى كفرع أو تركيب عقلى فريد، بل بالأحرى كشخصية بارزة عهدت إليها المسئولية الخاصة التى يختص بها شامانى محترف بالنسبة للمجتمع الذى اختاره.

ترجمة : د. أحمد عبد الحليم عطية

يؤكد فيليب ميتراى، بعد أن أجرى دراسة مقارنة لمصادر عديدة، صعوبة تحديد المعنى الدقيق للأفكار التى واجهها، ذلك لأن التعبير عنها غالباً ما يكون بمفردات مستعارة من مجالات أخرى، وقد أطلق هو نفسه على مقالته. «نظرة نقدية»، فى حين أنه يعالج فقط مساهمة التحليل النفسى. ولا بد من أن نستعيد إلى خاطرتنا، أن هذه المعجمية تتجه لأن تفقد قيمتها الأصلية وتبلى كما تبلى عملة جرى تداولها من يد إلى يد. فمصطلح «هستيريا» على سبيل المثال يعنى شيئاً مختلفاً قبل وبعد استخدام فرويد له، بل إن له معنى مختلفاً تماماً فى الاستخدام الحديث. وهذا الاتهام نتيجة للشرح فى نظرية العلوم الذى أحدثته مقدمة فرويد عن مفهوم اللاوعى فى الخطاب النفسى. ونفس النمط من الغموض ينسحب على الانقسام العقلى، فى التطبيق الفرنسى ينسب الانقسام إلى ذهانات التفكير أو الانفصال، حيث أن تشخيص الانقسام Schizophrenia لا يقوم على ظهور الهذيان كعرض، بل يقوم على التركيب السيكلولوجى الذى يركز عليه هذا الهذيان، Delirare، الخروج عن المسار. ومن الناحية الأخرى فى البلاد الأنجلوساكسونية يشمل مفهوم الانقسام كل مظاهر الهذيان أو الهلوسة بدون حكم مسبق من طبيعة السياق المسبب. وما يربط بين المدخلين هو التشابه فى أعراض المرض.

بيد أنه بدلاً من البحث عن مفردات مشتركة أو عن البعد المناسب للاختيار بالنسبة لموضوع البحث، فمن الأفضل أن يقود الهدف المشاركين فى طرفى المحاور - عن طريق مداخلهم المختلفة - لأشكال من التفكير لم يكونوا يحققونها بطريقة أخرى. وفضلاً عن التوليف والتجميع، فإن هدف الدراسة التى تقوم على المؤلفات بين العلوم هو الإبداع، حيث أن ثمة معان أكثر قد تنتج عنها. وما يتم التعامل معه فى كلا النوعين من المداواة، الشامانية والتحليل النفسى، هو خبرة نوعية من مكابدة عاطفية عميقة للشخص الذى يتشد البرء من علته، وأيضاً فى كلا العلاجين تُصنع وتُسمع تعبيرات من كلا الجانبين. وفى إطار البروتوكول الطبقي الذى يتبعه الشامانى نحده يستثير العناصر الحاسمة فى حياة المريض، ثم يربط هذه العناصر بأساطير الجماعة، وذلك يتم من أجل إيجاد مكان لها داخل نظام متماسك تحدته سلسلة من المجازيات هدفها أحداث التفرغ، وهى حالة من الترميز النفسى.

وهذا الإجراء يسمح بدرجة كبيرة من الحرية للشامانى، فيماكانه استعراض كل قوى خياله وكل مهاراته كمشعل يعرض أساطير الجماعة، فى تقاليد الشفوية. وينفس الطريقة فان المحلل النفسى حر فى استخدام تداعياته وتفسيراته فى التحليل، طالما أن مصدر

العلاج النفسى التحليلى ليس بالضرورة كشفاً لصراع حقيقى أو خيالى؛ إذ لو كان الأمر كذلك، لكان التنويم المغناطيسى قد أصبح منذ أمد بعيد علاجاً للعصابيات، فالتنويم المغناطيسى يعتمد على الإيحاء الذى يتم عبر حالات الوعى المتغيرة التى يستحثها الشخص المعالج. والإيحاء التنويمى قد يؤدى لاختفاء الأعراض لكنه لا يستطيع حل الصراعات الأساسية، فقد تظهر مرات أخرى فى أشكال جديدة.

وأساس العلاج بالتحليل النفسى هو استخدام العبارات المناسبة التى يقولها المحلل فى اللحظة المناسبة، أى فور «التحويل»، وفور «إجبار التكرار» حتى تعطى معنى لما يحدث. ويعرض المحلل أو الزعيم بشعفه ولحمه، كما أطلق عليه كلود ليڤى شتراوس<sup>(2)</sup> Claude Levi - Strauss، نفسه كوسيط للتحويل. كذلك يقدم الشامانى جسده، وبسرعة فائقة ليصبح تجسيدا للروح التى استطاع التطابق معها بنجاح والتى عليه التعامل معها. إنه فى تلك اللحظة كما يؤكد شتراوس يصبح الشامانى هو البطل الحقيقى فى الصراع الذى يمر به الشخص المكابد فى منتصف الطريق بين عالمى الجسد والنفس. وهكذا يقدم الشامانى جسده فى الخيال لنشاط رمزى لا يتعلق فقط بجسد المكابد وإنما أيضاً بمؤسسات مجتمعه وقوانين الطبيعة.

## الهوامش

- ١ - سيجموند فرويد : دراسات حول الهيمتريا ، باريس ، المنشورات الجامعية ١٩٥٦ أعيد نشرها عام ١٩٨٣ - برونيه وفرويد.
- ٢ - كلود ليفي شتراوس : الأنثروبولوجيا الهيوية، باريس ، بلون ١٩٥٨ ، الفصل العاشر ، ص ٢١٩ التأثيرات الرمزية.

## كلمة تعقيب

بقلم :

روبيرت ن. هامايون

Roberte N. Hamayon

إن ثمة من الكثرة فى أشكال الشامانية بقدر كثرة أصحاب التأليف فيها ، وثمة كثرة من وجهات النظر فى موضوعها بقدر كثرة عدد الكاتين فى مجالها . ومن المحتمل أن يكون عدم وجود إجماع فى الرأى أو الاتفاق حول تعريف محدد لمصطلح الشامانية لم يأت عرضاً ولم يجلب خسارة كبيرة لها . أو ليس لظاهرة على هذا القدر من التنوع والحياة أن تحظى بقدر من الغموض والألغاز ؟ وألا يكون من الأنيد والأجدي - بسبب ذلك - أن نركز فى بحثنا واستقصائنا للمصطلح على أقصى ما يتسع له استعماله من حدود ؟ فالشامانية - بالشكل البدائى القديم - لا تزال تعارود الظهور . كما أنها - وقد ضريت بجذورها بعيداً فى الطبيعة - قد أزهرت فى المدن الصناعية الكبرى . فضلاً عن أنها قد أثرت - باعتقادها بوجود الروح وراء كل ظاهرة - الركيزة الشعبية التى تقوم عليها الديانات الكبرى دون أن تنسج ما يخصها هى من طقوس وشعائر على منوال هذه الأديان . بل وإن الشامانية - عوضاً عن ذلك - أعلنت عن ذاتها فى بعض الأحيان من خلال طقوس جليلة تواتر الأخذ بما تعمل على تمجيد وإحياء الهوية العرقية ، وقد كانت - فى أزمنة أخرى - أداة أو وسيلة باشر استخدامها أفراد مخصصون لتوجيه مجرى الأحداث نحو وجهة توافق رغباتهم ، أو للتأكد غالباً من أن نهجهم فى الحياة ليس بالنهج غير القويم .

ويمكن للشامانية أن قتل للمرء الذى يكابد من عبء المرض النفسى أداة لا تقدر بشمن من شأنها أن تهيب الراحة والسلام ، أو تعينه على إعادة تكييف أوضاعه داخل الجماعة .

---

ترجمة : أسامة عبد الحليم زكى

ويمكن للشامانية أن تكون - لدى الممارس الخبير - وسيلة لتحقيق التقدم على المستوى الشخصي. وقد تأتى للشامانية أن تجد لنفسها تكييفاً وتعديلاً فى كل مكان حتى عندما يزدريها الكل أو حتى عندما يتصدون لها بالمناهضة فى بعض الأحيان.

وإن البحوث والمقالات التى ضمها هذا العدد إنما تغطى قطاعاً كاملاً وأقياً من المظاهر والتجليات المعاصرة للشامانية. ويوسع كل واحدة من المقالات أن تعمل بحسب طريقتها على بحث وتأجيح عدد من المجالات والخلاقيات التى كان لها تأثيرها على النحو الذى فهمت به الشامانية منذ بداية الشروع فى تناولها بالفحص والدرس. وعلى هذا النحو، فإن المقالات والدراسات تقدم دليلاً مزدوجاً على وثاقه صلة هذه الظواهر بالعلوم الاجتماعية، وما تنطوى عليه هذه الظواهر من أهمية لهذه العلوم.

فعلى مدى قرن من الزمان، كانت التفسيرات المقدمة عن الشامانية قسمة بين وجهات النظر الدينية ووجهات النظر الطبية، ولا تزال المادة المتاحة تواصل دعم وتأييد كلا التناولين. فلم تكن الطبيعة الدينية للظاهرة موضع شك قط لدى أوائل المراقبين لها من غلاة المسيحية الأرثوذكسية، الذين سرعان ما رأوا فى الشامانى منافساً محتملاً. وعلى كحل، فإن رجال الدين الأرثوذكس أولئك، بما ألفوه من حياة ووحية أكثر تأملية لم يسمهم إلا أن يروا فى السلوك الفج المتطرف لدى الشامانى برهاناً على أنه قد وضع نفسه فى خدمة الشيطان. أما من أعقبهم، وكانوا من الأطباء، ورجال الإدارة، والمستعمرين، فقد لفتوا الانتباه إلى العلاقة القائمة بين الشامانية والمرضى العقلى : ففى جلسة استحضار الأرواح ترى الشامانى وقد راح يأتى من الفعال كما لو كان جنوناً قد ألم بعقله، وكثيراً ما توجه إليه الدعوة (لإبراء المجانين) وفى الواقع قد طرأت على الشامانية بطبيعة الحال - تغيرات بفعل التأثير المزدوج للاستعمار وتغلغل نفوذ الديانات الكبرى. فكان عليها أن تتمسك بمتار ما أعقب هذا التأثير من اضطرابات اجتماعية ونفسية. وقد ظلت الشامانية بالإضافة إلى ذلك أسراً محيراً فى نظر المشتغلين بعلم الاجتماع الدينى، إذ لم يكن للشامانية شق من العقائد والتعاليم ولا هيئة من رجال دين، ولا حتى مجموعة محددة من الطقوس. وأخيراً فإن أسلوب الأداء فى الشامانية قد وسم بنزعة فردية تبعث على الحيرة والارتباك، بحيث قد ظن ألا تفسير لها إلا من خلال دراسات علم النفس، ومن ثم فإنه لا يكون بالوسع التحدث عن الشامانية بوصفها ديانة مطلقاً، بل بوصفها مجرد «أنماط من البشر» على نحو ما عبر به عنها ثان جنيب<sup>(١)</sup>.



وقد حكم البعض على الشاماني بأنه «نمط مرضى من الرجال» مع أن آخرين قد رأوا فيه شخصية كارزمية ذات تأثير جاذب على الجماهير، إدراكاً منهم بما يتمتع به الشاماني من سواء خارج جلسات تحضير الأرواح ويعيداً عن التبعات والالتزامات التي عهدت بها إليه طائفتته. ومع ذلك فقد كان ثمة اتفاق مؤقت على ماهية هذا «النمط من الرجال» وذلك عندما تم الأخذ عموماً بفرضية «المجنون الذي أبلى من مرضه». إذ أكد هذا الفرض - وهو وليد الارتباط بالتحليل النفسى - على أن أصل الشامانية قد عثر عليه متمثلاً فى انتصار الشاماني على جنونه الشخصى، وقد ذهب «ميرسيا إلياد» إلى ما هو أبعد من هذا التناول، وذلك بتعريف الممارسة الشامانية بأنها خبرة دينية فى طورها الفج، وأن ما جعلها أمراً ممكناً أو فى التناول، جملة من الإجراءات أو الأداءات وصفها بأنها «وجد صوفى» "ecstatic"، وهى أداءات وجد فيها نوعاً من المطابقة والتناغم مع العديد من صنوف المعتقدات الدينية<sup>(٢)</sup>. إن هذا الرأى يجد التصوف منفذاً إليه<sup>(٣)</sup>. وهو قد ساهم فى الترويج للفكرة الغربية عن الشامانية بوصفها شكلاً من أشكال البحث أو السعى وراء شىء شخصى. وقد ساعد هذا الرأى - إلى جانب آراء أخرى خاطئة - فى تضييع الشامانية لنوع من سوء الاستغلال الدعائى بواسطة حركة الهيبز وخلفائهم على الساحل الغربى للولايات المتحدة وفى أوروبا مؤخراً. ومن هذه الزاوية، ترسم لنا «دانييل فاسيل» "Daniele Vazeille" صورة لا تخلو من فائدة لنا، وذلك فى الفصل الذى يحمل عنوان «تصدير الشامانية» الوارد فى كتابها «الشامانيون»<sup>(٤)</sup>. إذ تركز المؤلفة على الفروق القائمة بين الشامانيين الجدد والشامانيين الأصليين من حيث طرق الأداء، فبينما طريقة الأداء عند الأقدمين هى صورة من صور العلاج الجمعى، فإن الشامانيين الغربيين الجدد فى المقابل مروّضون بارعون فى التعليم فى مجال الطرائق الشاذة المستغرية، وهم على نحو ما يظهره «آر. آى هاينز» "R. I. Heinze" غالباً ما يتأتى منهم الضرر أكثر مما يأتى منهم النفع والخير.

وفى نفس الوقت فإن قصر الشامانية على «أنماط من البشر» لم يجعلها إلا موضوعاً يتقاضفه فرع من فروع الدراسة والآخر، على نحو ما يذكره «ب. ميترانى» "P. Mitrani" بتفصيل مستفيض. فمن الممكن إبراز فهم أفضل للشاماني - على نحو ما يلحظه هذا المؤلف فى ختام البحث - على أنه شخصية بارزة فى جماعته تضطلع بأداء دور (وهذا رأى يصدق بطبيعة الحال بالنسبة لمعظم أصحاب التخصصات فى مجتمعاتنا)،

الأمر الذى يساوى أو يعادل إنكار رجل الطب العقلى ككفاءة خاصة فى مجال تخصصه. ولا يخلو الأمر من فائدة أن نؤكد ثانية - على نحو ما يذهب إليه «آر.آى. هاينز» فيما يتعلق بمدن جنوب شرق آسيا - من أن الشامانيين - شأن المحترفين فى أى مجال آخرهم - أناس أسوياء عاديين لا يعانون أعراضاً مرضية معينة. إلا أن تأكيداً كهذا لم يجد سبيلاً إلى انتهاء الجدل الدائر حول الشامانية. فلا تزال الجوانب النفسية والرمزية المتعلقة بالمشكلة تتداخل سواء من حيث مادة البحث أو منهج التناول لمادة البحث. إن هذا التداخل هو أبعد من أن يقتصر على المجال العلاجى. وعلى أى حال، فإن حقيقة أن هذا الدور العلاجى لم يزل يلعب دوراً هاماً فى الدراسات الشامانية، ينبغى أن تعزى - هى وعوامل أخرى - إلى ميل الغرب المستمر إلى «إضفاء خصائص علاجية» على الشامانى وعلى الممارسات الشامانية. ومن هذه الزاوية فإنه مما لا يخلو من دلالة أن التسمية لا تزال مستخدمة للدلالة على المداوين الذين - ولا ريب - يقومون بواجبات العلاج ولكن على حساب إنزال المرض بواحد من أعداء المريض، مما يعنى منسجماً على نحو ما بين «ج.ب. تشاوميل» "J.P. Chaumeil"، مع القواعد المنظمة للصراعات بين الجماعات.

ومن الجدير بالذكر بداية أنه يمكن لأى فرد فى الجماعات الشامانية أن «يسلك سلوكاً شامانياً»، بمعنى أن يخاطب الأرواح بالغناء والرقص أسوة بالشامانى دون أن يكون شامانياً، فكأنه (مثله مثل الشامانى) موكلاً بأداء مهام وواجبات تتعلق بالصالح الجمعى العام<sup>(٥)</sup>. ومع ذلك فإن هذه الجماعات لا تخلط أبداً بين الإثنين وإنما تطلب من الشامانيين الخاصين بهم صحة العقل واستقامة فى الأخلاق. ومن ناحية أخرى فإن هذه الجماعات تفهم الشامانية من حيث هى نهج من السلوك قادر على حصر الاضطرابات النفسية إلى حد يمكن معه الرجوع بعلة حدوث هذه الاضطرابات إلى فعل الأرواح. ومن أجل هذا السبب كان يوسع هذا السلوك أن يكون ذا فائدة علاجية لأى شخص يمارسه. ولقد كان هذا الحال لدى جماعة من الهنود الحمر الكنديين، وضعهم «و.ج. جيليك» "W.G. Jilek" تحت الملاحظة، فى احتفال جماعى راقص يُقام كل عام للتعرف على التقاليد الشامانية، كانوا قادرين على التغلب على ما حل بهم من قنوط ناشئ عن الإدمان الكحولى، ورغم أن الاحتفال الطقوسى لا يقوم على أمره شامانيون، فإن المشاركين يصلحون لأن يصيروا من الشامانيين، وتبين هذه الدراسة بالإضافة إلى ذلك أن البحث فى الجوانب العلاجية للحركة الشامانية يجب ألا تكون مقتصرة على أشكال العلاج الفردى، طالما أن الفائدة فى هذه

الحالة قد تحققت من جراء طقس جماعي دورى له فى الحقيقة وظائف أخرى أيضاً. إن الهدف من هذه النوعية من الاحتفالات الطقوسية إما كان فى الواقع - وبشكل تقليدى - العمل على تأكيد وجود الجماعة، بشكل أو بآخر، فالهدف التقليدى لرقصة الشمس "Sun Dance" هو - على نحو ما يذكرنا به چيليك - العمل على تشجيع عملية صيد الثيران، وهذا ما يؤدى بهچيليك على نحو ملائم تماماً إلى أن يرى فى الفائدة العلاجية لهذا الاحتفال الطقوسى الخالى صدى لدوره التقليدى الأسمى وهو دعم وتعزيز الهوية الهندية. وهذا على وجه الدقة ما طواه النسيان لدى الشامانيين الجدد من أصحاب التوجهات التجارية المروجين اليوم، عندما يدعون زبائنهم من الغربيين فى الولايات المتحدة وأوروبا إلى محاكاة السلوك الشامانى. وهم بدلاً من ذلك يوحدون بشكل مغل فى بساطته بين السلوك الشامانى والشامانى ودوره. ومع ذلك فإنه أحياناً ما يثبت نجاح هذا السلوك فى أن يكون مفيداً لأولئك الزبائن من أصحاب التراث اليهودى المسيحى، وهو السلوك الأجنبى عن ثقافتهم، وهو أمر يرجع لأسباب أخرى أكثر مما فى حالة الكنديين الذين من أصل هندي. إن هذا السلوك يتم تلقينه للغربيين على أنه نهج أو أسلوب لا يقتضى إلا مجرد تطبيقه، وهو فى الواقع ليس له من معنى إلا بالنسبة لنسق من الأفكار والصور الذهنية التى تعزو الأصل فى الاختلالات والاضطرابات نشأة (ومن ثم اختفاء) إلى الأرواح. إن هذه السلسلة من الأعمال على نحو ما ترتبط به من نسق أو نظام رمزى هى تماماً ما يُفصل «س.ن. كيم» "S.N. Kim" القول فيه عند وصفه جلسة من جلسات تحضير الأرواح تم إجراؤها من أجل امرأة شابة تُدعى سونهو، فإن سلسلة الأحداث الشخصية الخاصة بسونهو (حياتها بعيداً عن أسرتها كعامل بأحد المصانع، وصديق وأخته منيته) تتجسد رمزياً فى الجلسة على صورة مس أو جنون مشير ألم بروح فارس صغير يلزم طرد الشر عنه.

وفى علاقة ربط أخرى، تُظهر الحقائق الإثنوجرافية أن الدعوة إلى التصمك بالواجبات الشامانية هى أقل ارتباطاً بالحالة المرضية - بالمعنى الدقيق للكلمة - من ارتباطها بشكل ما من أشكال سوء الحظ أو الحظ العاثر، وعادة ما يصبح هذا الحظ العاثر الدليل الشاهد على كفاءة شامانية فى نظر ذلك الشخص الذى يُقَرَّر له التغلب على سوء الحظ. فقد ذهب البعض إلى القول بأن السبب وراء أن يصبح شخص ما شامانياً هو أن يكون قد نكب بفقد أسرته أو كابد من ويلات حرب أو عضه نابُ المجاعة أو بسبب الحرمان من نعمة الأطفال

كما هي الحال بالنسبة لشامانيات دول وسط آسيا الإسلامية اللائي وصفهن «ف.ن. باسيلوف» "V.N. Basilov" إذ من الواضح أن ثمة للأداء الشاماني جانباً ذا طابع تعويضي، فثمة شعور بالتعويض لدى الراغب في أن يكون شامانياً، فهو يلقى نوعاً من التعزية الوجدانية والتكيف الاجتماعي عبر ما ينوء هو - أو هي - بحمله من أدواء. وثمة أيضاً تعزية أو تعويض عن موت ذوى القربى، خاصة إذا كانوا قد لقوا حتفهم على نحو فاجع أو قبل الأوان، ذلك لأن ضحايا الموت غير الطبيعي يقتضى أمرهم هما خاصاً على نحو ما أظهره «ب. ميخائيلوفسكي» "B. Michailovsky"، و«ب.. ساجان» "P. Sagant" وثمة - بشكل أعم - تعزية وتعويض اتخذ صورة التوافق والالتفاف مع أفكار تتعلق بالإحلال والإبدال التي هي أفكار أساسية في التصور الشاماني عن العالم.

غير أن من المؤكد أن هذه الوظيفة التعويضية المغربة ليست هي الدافع أو الباعث الأساسي للجوء إلى القول بالحظ العاثر في تبرير الأخذ بمنحى شاماني في الحياة. إن ما قامت به المرأة الشامانية من سبر لأغوار ماضى المثلة الكورية يُعد علامة هادية في هذا الصدد. فثمة ما يؤكد «أ. جيلموز» "Guilemoze" فإن السبب الذي من أجله أرادت المرأة الشامانية أن تجعل من المثلة ابنة روحية لها، إنما كان لما تتمتع به المثلة من موهبة مثيرة وكذلك لما لها من وضع نجسي، وترتبط هذه الفكرة التقليدية بغيرها من أفكار أخرى. وهي أيضاً بدورها تعتمد على خبرات يُعتقد أنها كانت من نوع أليم. وعلى ذات النحو، فإنه من خلال ظهور أعراض الجنون أو الخلل العقلي في فترة المراهقة، فإن شاماني المستقبل في مجتمعات الصيد في سيبيريا يتقمصها ويدمجها في ذاته، فإذا برفضه تناول الطعام بالشكل المتعارف على أنه الشكل الأدنى في تناول الطعام، ورحلاته الهروية إلى قلب الغابة، وما إلى ذلك، إنما يُفهم على أنه وجوه من التعبير على أن روحاً أنثوية قد «اصطفته» عن رغبة منها في أن يجعل منه زوجاً لها. وقريب في الشبه من ذلك تماماً الفكرة الشائعة في أواسط آسيا عن «الخلق من جديد» "Re - Creation" خلال فترة المراهقة على نحو ما كشف عنه «ف. باسيلوف» "V. Basilov" ففي الموروثات الشعبية للعديد من الجماعات الهندية الموجودة في أمريكا الجنوبية، فإن النهج المألوف الذي به يعمل الشاماني على الإعلان عن نفسه إنما يكون بقدرته على تناول جرعة كبيرة من عقار مخدر أو مهلوس لا يمكن تحملها في الأحوال العادية، أو كما في مثال آخر - بقدرته على أن يشرب أو يتجرع كمية من منقوع التبغ المغلي دون أن يتملكه القيء.

وباختصار نقول إن المعاناة النفسية ليست إلا وجهاً من وجوه عدة ممكنة لإعطاء الدليل عن استمدادات المرء - وكفائاته - وجميعها يوصل إلى عملية انتقاء أو انتخاب، على نحو ما تكشف عنه بوضوح مقالة «ف. باسيلوف».

ومما يلفت النظر أن نشدان أن الواجبات الشامانية بشكل أو آخر فى كل مكان إنما يُقدم «مجاناً»، إلا أنها تُدخّر فى الواقع لإتاس معينين. ومما يلفت النظر أيضاً أن يُقال إن أولئك الناس يملكون «موهبة» أو «قدرة» نوعية خاصة أو أنهم من بين الذين «اصطفاهم» عالم الروح. وعلى ذلك فأن تكون فرداً من نوعية خاصة إنما هو أمر ناجم عن العمل أو الفعل الشامانى. وهو ما يسوغ فكرة الشامانى عن امتلاكه لقدرة تمثيل جماعته أو مجتمعه لدى عالم الروح والتزامه بذلك، وهذا ما يجعل منه بمعنى ما من المعانى مصدراً للفيوضات العلوية "Emanation" فى مجتمعه.

إن هذا الجدل مرتبط بجدل آخر ليس أقل ارتباطاً بعلم النفس، على الرغم من أنه يبدو ذا طبيعة دينية أكثر، وهو جدل يدور حول مسألة استخدام المصطلحات: من قبيل «الغيبوبة» "Trance" و«النشوة» "Papture" (الجلد Exstase). فتبعاً لما يبينه «ج. روجيه» فى كتابه «الموسيقى والغيبوبة»<sup>(٧)</sup>، وإلى ما يشير إليه «رى. هاينز» فى هذا العدد، أن واحداً فقط من هذه المصطلحات وهو الغيبوبة هو الذى ينطبق على الشامانية. ولكن التساؤل عن درجة ملائمة المصطلح ليس هو محل الجدل هنا بقدر ما هو القدرة على اختيار تشكيل السلوك وصنعه والحوال التى تُعين محركات التعريف وتدل عليها. ويؤكد «روجيه» مراراً وتكراراً على أن حالة الغيبوبة أو الغشية هى فى خدمة موضوع الإيمان أو الاعتقاد دائماً، ولا يمكن لها أن تظهر إلا إذا كانت الذات مغلصة لموضوع الإيمان. وعلى الرغم من أنه يوسع الموسيقى أن تخلق فى هذا الصدد من الشروط والأحوال ما هو مناسب لحال الغيبوبة شأنها فى ذلك شأن عوامل أخرى (كالصوم، والسُكر .. إلخ)، إلا أنها لا تُمد العامل الحاسم. ويكون السؤال اللازم بالطبيعة عن ذلك - وهو الخاص بصحة أو بمصداقية حالة الغيبوبة - سؤالاً أكثر إلحاحاً. فتبعاً للعديد من الكتاب والمؤلفين - ومنهم هنا «أ. ل. سيلكالا»<sup>(٨)</sup>، و«رى. هاينز» إن الطقوس يمكن أن تكون مؤثرة تماماً عندما تكون الغيبوبة أو الغشية من أفعال الكذب والزيف، إن هذا الجزم بعد ذاته لا يصيغ فقط أهمية حالة الغيبوبة وما يقترن بها من سلوك بصيغة نسبية، بل إنه يلقى هذه الأهمية بالنسبة لدراسة الشامانية (حتى لو لم يكن سائر من

يصطنعون هذا الجزم من الكتاب والمؤلفين على وعى بذلك). ذلك لأن هذا إما يعادل القول بأن حالة الغيبوبة لا هى بالحال الضرورية ولا هى بالشرط الكافى لنشاط وقاعلية ما يأتية الشامانى من شعائر وطقوس، تلك القاعلية التى هى فى الأغلب الأعم المكون الرئيسى لما يزعمه الشامانى لنفسه من دور. إن دراسة حالة الغيبوبة بوصفها ظاهرة سلوكية هو أمر ملحق بعلم نفس الفاعل. وإن دراسة حالة الغيبوبة من حيث أنها مكون أساسى فى فكرة لعب أو أداء الدور الطقوسى، هو أمر ملحق بدراسة ذلك الذى يعين أو يحدد الموضوعات التى تكون موضع التمثيل أو التصوير - وهذه الأوجه من التمثيل أو التصوير هى ما يسعى الدور جاهداً على وجه الدقة لتصويره وبيانته. وبالمناسبة فإن هذا هو نفسه الرأى أو وجهة النظر التى تراها الجماعات الشامانية نفسها، ففى رأيهم أن السلوك الصادر عن الشامانى إما هو مجلى أو مظهر لاتصاله المباشر بعالم الأرواح، وأن هذا السلوك يشكل أو يؤلف النهج أو النحو الذى يؤثر به الشامانى على الأرواح. وأن السؤال الذى يشيره هذا السلوك لدى المشتغل بالأنثروبولوجيا هو ما يلى: ثرى ما الذى عساه أن يكون فى البنية التصورية الخاصة بهذه الأرواح يجعلها تتطلب ذلك الذى يأتية الشامانى من صيحات وإيماءات؟ وعند هذه النقطة يصبح من اللازم أن نعود إلى توضيح تلك الحركات الجسمية التى يشملها وبمعها مصطلح «الغيبوبة» فالقفزات والارتعاشات على سبيل المثال لا تقايل أو توازى نوعية مشابهة لما تصادفه أو نلقاه من الأرواح، ولا تقايل أو توازى لقاء أو مواجهة مع روح من نفس النوعية.

صفوة القول، إن الحقائق المقررة تقتضى ألا يتم تعريف أو تحديد الشامانية فقط فى حدود دائرة علم النفس الفردى. كما أن هذه الحقائق تقتضى بعدم النظر إلى «العلاج» الشامانى على أنه الوظيفة الأساسية الشامانية. وهذا أمر تعرفه حق المعرفة الجماعات التى تأخذ بالشامانية وتعمل على تطبيقها. ففى الوقت الذى تفيد فيه هذه الجماعات تمام الفائدة من رجال الطب، تراها لا تكف عن اللجوء إلى الشامانيين. والأكثر من هذه الجماعات تنتظر من شامانيتها كثيراً من الخدمات الأخرى عدا إبراء المجانين (من قبيل استئزال المطر، العثور على المفقودات، أو معاونة الصيادين عن طريق التنبؤ لهم بأن المحرك الموجود فى قارب الصيد سوف لا يعطب فى وقت من الأوقات، وذلك على نحو ما هو موجود بين جماعات مجاناصن "Ngansan"). يزيد على ذلك أنه بالرغم مما الوظائف الشامانية من كثرة وتنوع، فإن تضاربها وتناقضها ينهض تماماً وبشكل جوهرى دليلاً ضد

ما يُقال من تفسير علاجي. إذ من الممكن أن يكون الشاماني، في أي مكان تُطبق فيه الشامانية منطقياً في ذاته على شعور بسوء الحظ أو التعاسة وناقلاً لها، وهذا هو السبب في أن الشاماني مُخَوَّف بقدر ما يحكم عليه بأنه لازم ولا غنى عنه. ففي حوزته علاج يمكن أن يتخذ شكل العدوان، ونمذج ذلك فهو عدوان قد يكون من وسائل العلاج ومن أدواته الفعلية، سواءً أكان ذلك تحت زعم من التعبير الشائع في أواسط آسيا القائل «إن الدم بالدم، والروح بالروح»، أم كان لأن علاج شخص يقتضى من النطاسي الشاماني أن يرد الداء إلى نحر فاعله المفترض، على نحو ما يلاحظه «ج.ب. تشاوميل» J.P. "Chaumeil" كما يقوم «تشاوميل» بتحديد اتجاه أخلاقي يبرر هذا القتال ويسوغه، وذلك في بيئة أمريكا الجنوبية ذات الطابع المسيحي. ويقول «ف.ن. باسيلوف» إن من الأمور ذات الدلالة والأهمية في هذا الصدد، أنه غالباً ما تُصاغ المساعدة المنتظرة من الشاماني في عبارات معكوسة أو متناقضة، وذلك لحمل الروح الشريرة على التخلي عن خطيئها ونوابها، أو لتجنب وخزات الانتقام الصادرة عن شاب غيبه الموت، أو لتجنب الشعور بالإحباط كما في أوساط الليمبو "Limbu" بنيبال، أو - بشكل أعم - لتحجيم أو تأجيل الأمراض العضال ونكبات الموت، على نحو ما يسعى الشبان السيبييريون إلى عمله. أضف إلى ذلك، أن أداءات وممارسات شباب سيبيريا إنفا تظهر - من خلال الطبيعة المطردة لما يؤدونه من طقوس - الطابع الثانوي والمساعد منطقياً لطقوس فائقة للمألوف، تستحثها نوعية من الاضطرابات تتطلب علاجاً سريعاً ومباشراً.

وإنه لمن الأهمية بمكان أن ندرك أن «العلاج» على الطريقة الشامانية ليس إلا جزءاً من نظام رمزي أوسع بكثير. ويتضح ذلك تماماً من خلال الحقيقة المقررة التي تقول إن العلاجات في الكثير من الجماعات أحياناً ما تكون المنع والتحریم بالكلية، أو الإباحة في أوقات دون أوقات، أو الإباحة ولكن فقط في العام التالي على الشفاء من مكابدة الآلام. فمن المؤكد أن للطريقة الشامانية تأثيراً علاجياً، أو أن من الممكن أن يكون لها مثل هذا التأثير، لكنه ليس السبب في وجودها أو مبرراً له. أضف إلى ذلك أن ثمة عمل آخر هو جزء من نفس النظام الرمزي وهو مرتبط بشكل عام بقاءة الأعمال والأنشطة الشامانية : ذلكم هو العرافة أو الكهانة إن جلسات تحضير الأرواح الصغرى الخاصة بالشاماني في جماعات نجاناصن مشتقة من هذا : إن ما هم عليه من ضالّة شأن له علاقة بما للعلاجات من «عظم قدر». إنهم لا يهدفون إلى «معرفة» أحداث بعيدة في الزمان والمكان، بل هم

يهدفون فقط إلى تنظيمها بحيث تأتي هذه الأحداث موافقة لرغبات واهتمامات المشاركين، وانطلاقاً من هذا المنظور، يمكن تفسير العبارات الواضحة الابتذال المستعملة. في أثناء جلسات تحضير الأرواح، فهذه العبارات إنما تقدم على أقل تقدير بوصفها عوامل مساعدة لإحداث نوع من التأثير الرمزي الموجه نحو حوادث المستقبل. وعلى ذلك فإن العمل التنبئي أو التكهني داخل في صميم الواجبات الشامانية كما هو حال العمل العلاجي. وإنه من أجل هذا السبب يمكن لهذا العمل أن يكون أيضاً قاعدة لمقارنات وموازنات مع آخرين من أصحاب التخصصات المنتشرين في أرجاء مجتمعاتنا، فمن الميسور إمكان مقارنة الشاماني بقارئ الطالع قدر إمكان مقارنته بالطبيب النفسي.

ويجب أخيراً وبشكل خاص ألا يقدم علم النفس والتحليل الرمزي للطريقة الشامانية على أنهما منهجان للتناول يتنافسان، إنما هما منهجان يتم الواحد منهما للآخر. إذ ليس بمقدور دراسة لما تقوم به شعيرة أو طقس أن تفسر الأشكال التي تحقق بها الشعيرة وظائفها، على الرغم من قدرة هذه الدراسة على شرح وتفسير دور الشعيرة في الحياتين الفردية والجمعية، فالدراسة تعجز أمام الرقص على وجه «المختص»، ذلك الرقص الذي يشكل عنصراً عضوياً وحيوياً للشعيرة سواءً على مستوى الإطار الجمعي على نحو ما يمكن مشاهدته من خلال الأمثلة المأخوذة عن سكان كندا وسيبيريا وآسيا الوسطى - أو على مستوى الإطار الشخصي على نحو ما يظهر من خلال علاج العاملة الشابة التي من كوريا، ومن خلال طقوس الليمبو الجنائزية التي يقوم فيها الشاماني - مجسداً لروح - الموت بالرقص وقد ارتدى على رأسه غطاء صنع من ريش. ومن جهة أخرى، إن تحليل الصور يعد أمراً ضرورياً إلا أنه لا يُعد كافياً لتفسير وبيان ما للنهج الشاماني من فاعلية أو كفاية طقوسية، ومن ثم يجب إرجاع الطريق الهادي من وصف الوقائع المنفصلة إلى عوالم الإيمان، ثم من الإيمان إلى ما يقابله من سلوك إلى الوضع النفسي (إن ثمة أوجه لطريق من هذا النوع قد تمت تجليتها في النماذج والأمثلة الكورية التي ورد وصف لها عند «أ.جريلموز». هب - بشكل أعم - أن الأنثروبولوجيا إذا كانت تعطي أولوية للصور الرمزية، إلا أنه يلزمها أن تحللها على نحو من شأنه أن يمكن من تفسير الحقائق والوقائع التي تمهد السبيل أمام التفسيرات أو التأويلات السيكلولوجية للشامانية. ويرجع ذلك إلى أن الوضع لا زال : إن ثمة وجه شبه بين السلوك الطقوسي للشاماني وبين أشكال معينة من العلاج النفسي، وكذلك نوع من الانتحال للممارسات الشامانية، وهذا الانتحال هو في واقع



الأمر وسيلة للتعبير عن الذات، بل إنه أيضاً وسيلة لوضع تعريف عن الذات.

ومن الأمور الهامة أيضاً أن تأثير الشامانية على الأفراد هو أمر لا يسيطر فقط على مناهج التناول الغربية المختلفة في نظرتها إلى الشامانية، بل وفي تطبيقاتنا المعاصرة القائمة بالفعل، خاصة فيما يتعلق بما أدخلته الشامانية من تعديلات على البيئة الحضرية.

ومن هذا المنطلق تسير أو تتقدم معظم المقالات والدراسات التي يجمعها هذا المجلد، سواءً ما كان منها يعالج حالات فردية وما لا يعالج. وعادة ما يدرس التأثير الواقع على الشاماني من زاوية التقدم الشخصي الحاصل له، في حين تتم دراسة التأثير الواقع من الشاماني على زبائنه، ممن يلجأون إليه من زاوية أخرى مغايرة من حيث إنه علاج بأوسع معاني الكلمة، أو من حيث هو وسيلة لتحقيق التكيف والاندماج الاجتماعي، أو من حيث هو شيء على علاقة بالنجاح في العمل أو بالتوفيق في رحلة، وكذلك أيضاً- وهو الأمر الواضح - تماماً- في مجال تصفية الحسابات والعداوات من قبيل تصفية الحسابات والحزازات بين من وافقه المنية من شبان قبيلة الليمبو وبين من خلفهم وراء من الأحياء، أو بين «سنهو» والمجتمع الذي عاشت فيه «مقال كيم Kim»، أو بين «بويكوف» ومذهب العدالة «هليمسكي»، وكوستركينا»، وكذلك بين رجل القبيلة الهندي وبين حضارة البيض وثقافتهم التي همشت وجوده (وإن كان جيليك لا يحدد الصراع في هذه العبارات). ومن الوهلة الأولى تبدو مسألة تصفية الحسابات هذه ذات طبيعة شخصية تماماً، بيد أنها في الحقيقة جزء من وظيفة شامانية أوسع ذات فاعلية وتأثير على الصعيد المجتمعي، كما أنها من الحقائق المؤكدة بالنسبة لكل فرد من أفراد المجتمع. فالهدف من عملية تصفية حساب أو حزازات هو استعادة التوازن، وفي توازن كل فرد على حدة إسهام في توازن الكل، ولا يمكن لجمهور تأثر بنمط من أنماط العلاج أن يكون جمهوراً قاصراً على أولئك الذين يتلقون العلاج على نحو مباشر، فهذا العلاج ينساح أثره من الخصوص إلى العموم (والعكس بالعكس صحيح)، وهو أمر أجيد تصويره وتوضيحه في الارتباط القائم بين الصديق الذي غيبه الموت وبين الشكل النمطي للفارس الحدث الصغير «توش أبيي» المثير للعواطف الذي ظهرت روحه في أثناء حفل طقوسي انعقد من أجل «سنهو».

ففي أثناء الحفل تحقق نوع من النظام الاجتماعي المضطرب، وهو نظام يصدق على الموتى صدقه على الأحياء. فمن ناحية، يتم تقديم هذا النظام الأمر في صورة قواعد وقوانين يجب أن تُطاع، وذنوب أو خطايا التكفير عنها لازم، ومن جهة أخرى، على أنه

فرصة مانحة لوجوه من التعويض وصنوف من التعزية، وإن الموقف برمته يصدر عن التعبير عن الحاجة إلى عملية إعادة توزيع - حتى بعد وفاة أصحاب الشأن.

وتتلاقى هذه الفكرة مع أخرى، وثيقة الصلة أيضاً بالرمزية الشامانية، إنها الفكرة الخاصة بالأثر شبه البيئى التى تذهب إلى أن العالم الطبيعى الذى عليه نعتد وإياه نتبع عالم محدود بحكم طبيعته. وفى سياق قديم تجد هذه الفكرة وقد تجسدت فى صورة الاقتراس أو الانتهاب، غير أن ثمة صور أخرى، صورة المطر الذى تنمو به المحاصيل، وما ينشأ عن ذلك من خصب ووفرة، وصورة الصحة وغيرها من مصادر القوة الشخصية التى من شأنها ترقية الحياة وتحسين العيش. باختصار، كل ما يمكن إدراكه على أنه أمر ناشئ عن الصدفة أو الحظ. فليس ثمة فى هذه الفكرة أو التصور ما يزيد عن حد الكفاية لأحد قط فى كل الأوقات، فالشخص الذى يجمع ليدخر ويخزن إنفا هو ناهب لغيره. وتكون النتيجة تحريك دواعى الغيرة والحسد، وهناك من الإجراءات الكثير لتحجيم هذه المشاعر وتحويل مجراها وهى إجراءات متممة للطقوس والشعائر المعمول بها من أجل أن تهب حظاً سعيدياً لذلك الذى حالفه سوء الحظ حتى الآن. وفى حالات كهذه تكون الشعيرة أو الطقس موجهة إلى أرواح عالم الطبيعة، ففى إطار هذا التصور «الإيكولوجى» الخاص بالمصادر الرمزية أو الأسطورية للحياة، تقوم هذه الأرواح بتوزيع الطاقة الحيوية. وإن أحد التعبيرات عن مثل هذا الاعتقاد يتمثل فى عادة شامانيى أمريكا الجنوبية فى الذهاب إلى الغابات طلباً للحماية «تشاوميل»، وثمة تعبير آخر يتمثل فى أن هنود أمريكا الشمالية يعزون أمراضهم إلى تلوث أو تدنيس حاق بالبيئة الطبيعية على يد الإنسان الأبيض أو الرجل الأبيض. وفى كلتا الحالتين يتم النظر إلى الطبيعة باعتبارها النبع الأساسى أو المصدر الجوهري، ويمكن أن يقال إنه قد كان - وراء تيار نشأة الشامانية وتطورها - إدراك وتقدير متنام لفكرة وجود خط متصل بين اكتشاف فكرة النهب والقوة الحيوية والشعور بكلية الهوية ووجدتها - وهى رحلة قامت على تلخيصها «الألماب» السيبيرية، التى توضح كذلك كيف يمكن أن يكون للنشاط البدنى والرياضة والرقص وظيفه أو عمل فى إعطاء الشعور بالهوية. فالطقوس والشعائر الشامانية تعبر بشكل أعم عن الصلة التى تقوم بين جانبيين من جوانب المجتمع يساعدان فى العمل على دوامه وحفظ وجوده، ألا وهما : النظام الداخلى للمجتمع والمحافظة على علاقة منسجمة ومتوافقة بازاا الوسط البيئى المحيط. ومن شأن ذلك أن يفسر كيف يمكن للشعائر والطقوس المعنية بأمور الصيد أو

الحرب أن تكون المصدر لأشكال العلاجات الفردية، على نحو ما نجد في النموذج الكندي. إن الأمور الشخصية والجماعية يُكتب لها الاستقرار، وإن التوازن يستعيد نصابه حين تتضافر وتتمازج جهود أرواح من قنيتين نوعيتين : أنفس الموتى وأرواح الطبيعة. وهذا يفسر تعدد الطقوس الشامانية وتكاثرها ودورها في دعم الهوية العرقية - وهو دور أخذ حالياً في التعاطف في كل من كندا وسيبيريا.

فلماذا إذن لم تصبح الشامانية قط مؤسسية الطابع (لأنها من المؤكد تحظى بسمعة حسنة تؤهلها لذلك)؟ وما السبب في إمكان اختراقها والنفاذ إليها بسهولة من قبل الديانات «الكبرى» على نحو ما يوضحه «باسيلوف» بالنسبة للإسلام، «وتشاميل» بالنسبة للمسيحية، «وجولموز» بالنسبة لليوذية؟ إن السؤال المطروح هنا ليس عما إذا كان من الممكن للطقوس المنقولة بطريقة التواتر أن تجمع وتُدون تدويناً منظماً، شأن الطقوس التي أورد «چيليك» وصفاً لها، (ألن تفقد هذه الطقوس الآن شيئاً من قدرتها وكفايتها؟ إن هاينز وآخرين قد بينوا أن مثل هذا الفقد إنما يكون الثمن المدفوع في مقابل، الجمع والتدوين)، لا، وليس السؤال المطروح هنا هو تحديد أو تقرير ما إذا كان من الممكن للشامانية المتأسلمة (وقد نفذ إليها التصوف) أو المتأثرة بمذهب كاثوليكي ذي اتجاهات رسولية وروحانية، أن تظل معتبرة شامانية على الإطلاق. إننا خلافاً لأولئك الكتاب الباحثين سنكون أكثر ميلاً إلى محاولة تحديد بعض من خصائص الشامانية وحدودها عن طريق النظر في الكيفية التي تتمكن بها الشامانية، بما تتصف به من تصميم وعناد، أن تتطور وتقاوم، سائر الظروف والأحوال.

ولسوف نقصر أنفسنا هنا على موضوع واحد هو : فكرة القوى الفائقة للطبيعة والداخلية ضمناً في النشاط الشاماني. إن اللفظ الاصطلاحي «أرواح» التي تتخذ بعامية للدلالة على القوى العلوية الفائقة للطبيعة، إنما تنطوي، من جهة على علاقة الكائنات والظواهر والأشياء التي فيها تسكن هذه الأرواح، ومن ناحية أخرى، إن هذه الأرواح لا هي خالقة لذاتها ولا هي مفارقة أو متعالية (بالمقابلة مع الآلهة أو الأرباب)، إلا أن الروح تعادل من الوجهة الشرعية - النفس التي تسكن في بدن المرء. وإن هذه المعادلة أو المقابلة (بين الروح والنفس) هي الأساس في فكرة الاتصال المباشر بالأرواح، وهي التي تيسر لشخص ما التأثير في الأرواح إما عن طريق المقايضة، أو المفاوضة، أو التواعد، أو التلاعب بالعلاقات المتباينة للقوى (طالما أن المعادلة أو المقابلة لا تعني التساوي أو المساواة). والاستفادة من

هذا كله أمر مرفوع إلى الشاماني.

إن هذا التعادل أو التقابل يفسح المجال أمام نزعة برجماتية أو عملية عامة. فإن بضعة مئات أزيد من الروبيات سوف تعين الشاماني على الشعور بمزيد من الثقة في قدرته على تسكين أو استرضاء الموتى المولعين بالانتقام (ميخائيلو ثسكى - Michailovsky - وساجان Sagant)، وإن المزيد من أكواب القودكا التي تصب لشاماني النجاناصن سيكون من شأنها تحسين الحالة المزاجية للروح التي تستشار في طالع أو نبوءة - وإن القديس «نيكولاس» "Nicholas" نموذج لهذه الحال (هليمسكى - وكوستركينا). ويرجع السبب في إمكان عمل هذه الاستشارة أو الاستخارة إلى أن النزعة العملية البراجماتية الشامانية تمتد لتصل إلى حد استعارة القديسين، وفي المنطق الشاماني أن هؤلاء القديسين يُنظر إليهم باعتبارهم نفس أولئك الذين داهمهم الموت بشكل مأساوي أو في غير الأوان على وجه خاص. واستناداً إلى تلك الأسس، يمكن أن يطلب إلى يسوع المسيح الحضور والكلام تماماً مثلما يُطلب إلى الأرواح الكورية الحضور والكلام، أو أنه يُعامل على نفس النحو الذي يُعامل به الأرواح التي تم تحريرها أو فك قيودها عن طريق عقاقير الهلوسة كما في أمريكا الجنوبية. ومن أجل ذلك السبب أيضاً كان من الممكن جعل القديسين موضوعاً للتطبيقات الطقوسية الشامانية بينما هم - وفي نفس الوقت - موضوعات للشعائر والطقوس في المسيحية أو الإسلام، ومن ثم فإن الشامانية بوسعها أن تعيش أو تتعايش مع شعور الجلال والتوقير لإله واحد متعال.

وعلى هذه المعادلة أو المقابلة الشرعية الخاصة بالإنسان والروح، تعتمد، ليس فقط فكرة النزعة البرجماتية العملية بل وخصائص وسمات أخرى من خصائص وسمات الشامانية (فعليهما تعتمد - مثلاً - حياة كل فرد من حيث الطول والكفاءة). وتعد الأخلاقية النسبية واحدة من هذه الخصائص والسمات، وهذه الأخلاقية النسبية تُقال في مقابل القول بمطلقية المبادئ الأساسية للخير والشر، وهي تلك المبادئ التي تعمل الديانات الكبرى على نصرتها والترويج لها (وإلى هذا يرجع السبب في وجود مشكلة تتعلق به «التفسير الأخلاقي» في مذهب أمريكا الجنوبية الشاماني)، إلا أن هذه النزعة النسبية ذاتها تسمح أو تأذن بمعالجة المشكلات والأحداث من أي نوع كانت، حتى أعظمها تفاهة وسطحية. فهي أخلاقية مفتوحة، مهيأة دائماً لأبعاد جديدة متكاملة، بما في ذلك العلاقات مع السلطات المحتلة (الأمر الذي يصوره أفراد نجاناصن - Nganasans) في التشبيه

المعروف بـ «الحصان الحديدي» "The Iron Horse" وهي فوق كل ذلك أخلاقية للتأثير الكفاء، فهي تهب الإنسان سلطاناً على عالمه، كما أنها تبوئ الفرد مكانة سامية. إن ما يبحث الشامانيون أو يدفعهم - في إطار من التبادل الثقافي - على تشتيت أنفسهم في كثرة من القوى المضادة بدلاً من توحيد أنفسهم في قوة واحدة، هو ما تنطوي عليه هذه الأخلاق من نزعة نحو الكثرة والحركة، وهو أمر يساهم في قدرة الشامانية على مداومة الاتبعات والتجدد. فهل من عجب بعد ذلك من أن تحرك حيوية الشامانية إعجاب وافتتان الكثيرين في مجتمعاتنا الغربية الليبرالية ؟

## الهوامش

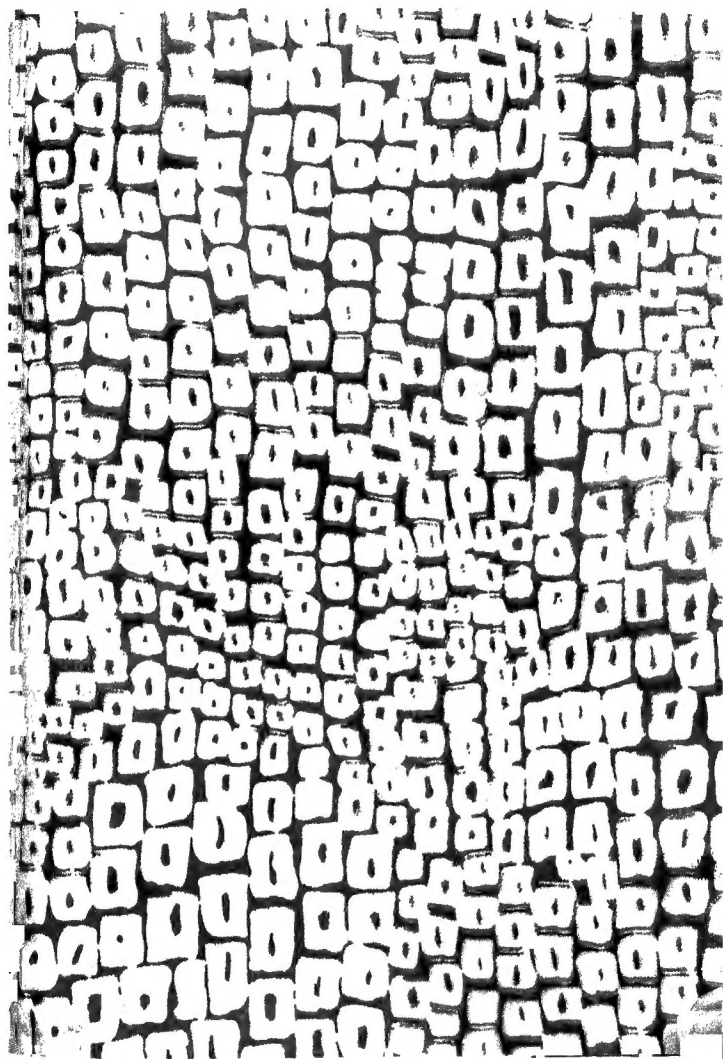
- ١ - أ. فان جنپ "Van Gennep"، «فى ابتمعمال لفظة : الشامانية» مجلة تاريخ الأديان. ١٩٠٣، العدد ٤٧ - ٥١ ص ٥٧.
- ٢ - م. إلياد "M. Eliade" الشامانية والأساليب القديمة للجذب الصوفى "Le Chamanisme et les techniques archaïques de L'exstase"، باريس، بايوت Payot، ١٩٥١.
- ٣ - إن هذا التصرف كامن فى الأصول والمصادر السلفية التى يعتمد عليها.
- ٤ - مطبوعات سيرف "Cerf" ١٩٩١، ص ٩١ - ١٠٥.
- ٥ - إن استعمال «رى. هاينز» "R.I. Heinze" للفظه «شامانى» "Shamanic" إنما هى للدلالة على أفعال وأنشطة الشامانى، ويستعمل لفظه «المصطفة بالشامانية» "Shamanistic" للدلالة على تلك الأعمال والأنشطة الصادرة عن اللاشامانيين - "Non - Shamans" وهو استعمال يعكس هذا التمييز (ملاحظة المؤلف). وكذلك يستعمل المترجم لفظه «شامانى» "Shamanic" ليحدد بها صفات الشامانى، ولفظة «ذات الطابع الشامانى» لتحديد الصفات الخاصة بالملهب أو الحركة الشامانية "Shamanism" وذلك مع احترامه للتمييز الذى أشار إليه هاينز عندما يكون نافعاً أو ذا فائدة (ملاحظة مترجم المقال إلى الإنجليزية).
- ٦ - إ. لوت - فالك E. Lot - Falck، «السيكياتيون والمهرجون الشامانيون Psychopathes et chamanes yakoutes»، فى ج. بريلين وبى ماراندا Cl. levi Strauss. Echanges et communications II, pp. ١٩٧١. الهأى موتون ١٩٧١، 115 - 129.
- ٧ - ج. روجيه "Rouget"، الموسيقى والغيبية، عرض لنظرية عامة فى علاقات الموسيقى والجنون "La Musique et la, Transe. Esquisse, d' une theorie generale des relations de la musique et de la possessions." باريس، جاليمار ١٩٨٠.
- ٨ - أ. ي. سيلكالا "A. I. Silkala" النهج الطقوسى للشامانى السيبيرى "The Ritual Technique of the Siberian Shaman"، هلسنكى، المعهد الأكاديمى للعلوم. ١٩٧٨.

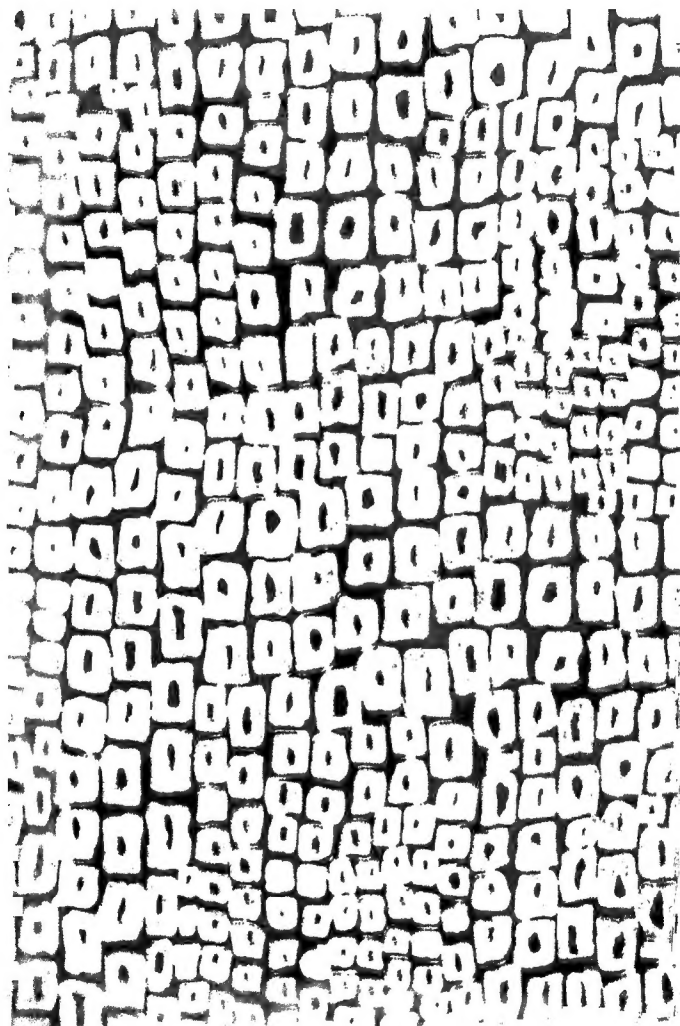




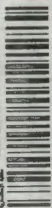


*[The page contains extremely faint, illegible markings and noise.]*





Bibliotheca Alexandrina



0532118